
U d'/of OTTAWA
39003007154080

$1.00

INITIATION THOMISTE

NIHIL OBSTAT

Fr. André GARBAY, O. P.,
Lecteur en théologie.

Fr. M.-François CAZES, O. P.,
Lecteur en théologie.

IMPRIMATUR

Marseille, 2 oct. 1921.

Fr. Romain BONHOMME, O. P.,
Pr. Prov.

Toulouse, 10 oct. 1921.

F. SALEICH,
Vic. gén.

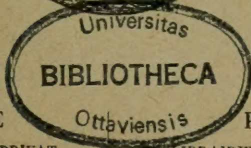
R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE

INITIATION THOMISTE

Sicut sol oriens mundo.





TOULOUSE
LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS

PARIS
LIBRAIRIE PIERRE TÉQUI
82, RUE BONAPARTE

LIBRAIRIE SAINT THOMAS D'AQUIN
SAINT-MAXIMIN (Var).



AVANT-PROPOS

LE *titre de ce livre et le tableau de Traini qu'on voit reproduit ci-après disent excellemment son but, sa pensée, son caractère. Il se propose* d'initier *aux choses du* thomisme, *— entendant, par ce dernier mot, le mouvement philosophique et théologique qui se résume ou se concentre en saint Thomas d'Aquin.*

Le fait de ce mouvement est ce qu'il y a de plus extraordinaire dans l'histoire de la pensée divino-humaine. Il est devenu, pour l'art, le Triomphe de saint Thomas. *Et, déjà très digne d'intérêt par son caractère exceptionnel, il l'est plus encore par la doctrine de vérité qu'il renferme.*



TRIOMPHE DE SAINT THOMAS, PAR TRAINI

Initiation, p. 363-365.

INITIATION THOMISTE

PREMIÈRE PARTIE

CE QUI A PRÉPARÉ SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER

LES PHILOSOPHES

OUVRIERS DE LA RAISON, ILS PRÉPARENT L'ÉLÉMENT RATIONNEL DANS L'ŒUVRE DE SAINT THOMAS

La philosophie.

La philosophie est l'amour de la sagesse. Elle est proprement l'occupation des sages. Et le sage est par excellence la personnification de l'ordre. L'ordre règne d'abord dans les actes de sa raison. Le sage conçoit, juge, raisonne bien. En accomplissant comme il convient ces actes de sa raison, il se met en état d'atteindre l'ordre des choses tel qu'il est au dehors, dans les choses elles-mêmes. Et, dans la mesure où il atteint l'ordre des choses qui ne dépendent pas de lui, mais desquelles il dépend, il peut arriver ensuite à établir l'ordre qui convient dans les choses qui dépendent de lui, soit comme homme privé,

soit comme membre ou chef de la société familiale ou politique à laquelle il appartient.

Les philosophes.

Cette occupation des sages, qu'est la philosophie, ne doit pas être conçue comme le privilège d'une caste fermée parmi les hommes. Bien qu'à des degrés divers, il faut qu'elle convienne à tous; car tout être doué de raison est destiné, par définition, à être un sage.

En fait, cependant, la grande majorité des hommes est en défaut par rapport à la sagesse. Ils manquent d'ordre dans les actes de leur raison. Et, comme suite fatale de ce manque d'ordre dans ce qui est l'outil de leurs recherches ou de leurs observations, ils ne saisissent point l'ordre des choses, sur lequel doit être réglé l'ordre de leurs actions. D'où il résulte enfin, à côté d'autres causes, que la vie humaine elle-même n'est plus une vie d'ordre, mais une vie de désordre.

De tout temps, il s'est trouvé des individualités puissantes qui se sont préoccupé de remédier à ce mal essentiel parmi les hommes. Tous ceux qui s'y sont appliqués ont mérité le beau nom de philosophes.

Les premiers sages de la Grèce.

Les premiers dont l'histoire profane nous ait conservé le souvenir, qui dussent influer sur la pensée de saint Thomas, sont les sages de la Grèce. A leur tête paraît le fameux Thalès de Milet, chef de l'école ionienne. Il a vécu de 624 à 546 avant J.-C. L'objet de son étude fut l'ordre des choses. Il devait l'être aussi des autres philosophes qui suivirent jusqu'à l'époque des

sophistes. Les principaux s'appellent Anaximène, Héraclite, Anaximandre, Anaxagore, Empédocle, Pythagore, Parménide, Zénon et Démocrite, sans oublier Diogène.

Tous ces philosophes ont été absorbés par les questions relatives à la nature des choses, très spécialement des choses sensibles qui constituent le monde des corps. Ils ont eu là-dessus des idées ou donné des explications qui paraissent souvent étranges, qui sont toujours incomplètes, mais où se manifeste un réel effort de la pensée et qui devaient être reprises avec un appareil ou des allures plus scientifiques par bon nombre de philosophes modernes venus après saint Thomas. De telle sorte qu'en découvrant et en signalant ce qu'il y avait d'erroné ou d'imparfait en eux, saint Thomas aura pu, du même coup, réfuter ou corriger par avance les erreurs ou les systèmes imparfaits qui devaient être renouvelés de ces anciens philosophes.

Les sophistes.

Les recherches des premiers philosophes touchant la nature des choses n'avaient abouti qu'à des résultats très imparfaits; mais leur effort avait été sérieux et leur travail sincère. Ils s'étaient vraiment appliqués à connaître et à définir la nature des choses ou l'ordre du monde sensible. A leur suite, vinrent des hommes qui firent profession de tout savoir, mais uniquement en vue de paraître. Leur spécialité fut surtout le maniement du raisonnement, qu'ils s'appliquaient à faire le plus captieux possible pour se donner le luxe d'avoir toujours raison, même

en soutenant les choses les plus paradoxales ou les plus contradictoires. De là leur nom de *sophistes*, au sens péjoratif de ce mot et pour autant qu'il désigne des esprits pervertis ou décevants qui ne vivent que de sophismes ou d'arguments captieux.

Quelque détestable que pût être le genre d'esprit de ces sophistes, leur action devait avoir indirectement un bon effet : celui d'amener d'autres philosophes à passer au crible leurs raisonnements captieux et formuler, à leur occasion, les lois essentielles qui règlent les actes de la raison.

2. *Socrate.*

Mais avant que l'effort des vrais philosophes s'appliquât à réfuter ainsi directement les sophistes, il fut un sage qui entreprit de s'opposer à eux et de réhabiliter la vraie sagesse tout en paraissant agir à leur manière. Comme les sophistes, Socrate passait son temps à discourir et à discuter. Mais au lieu de discuter pour discuter et de vouloir toujours paraître avoir raison, même et surtout dans le cas de l'erreur consciente, il ne discutait que pour amener au vrai ceux qu'il voyait être dans l'erreur.

Et le vrai auquel il s'efforçait de les amener était surtout le vrai moral, comme étant celui qui importe le plus au bien de la vie humaine. Tandis que les premiers philosophes avaient étudié l'ordre des choses, que les sophistes avaient abusé d'un certain ordre fictif dans les actes de la raison, Socrate, usant excellemment des actes de sa raison, voulait établir et venger l'ordre de l'acte humain ou de la vertu.

Platon.

Un philosophe allait venir qui essayerait de résumer en lui l'étude de tous ces divers aspects de l'ordre et qui concentrerait dans son œuvre comme toute la splendeur de la philosophie ou de l'occupation de l'homme sage. Platon, disciple de Socrate, sans formuler encore les lois qui doivent régler la raison dans ses actes, s'appliqua, comme son maître, à user excellemment de sa raison ; et, comme lui, il appliqua sa raison à régler du mieux possible l'acte humain selon qu'il émane de l'individu comme tel ou de l'individu comme membre ou comme chef de la famille ou de la cité. Bien plus, dépassant tout ce qu'avaient pu tenter les philosophes précédents, il appliqua son brillant génie à scruter l'ordre des choses, non pas tant du point de vue sensible, mais plutôt du point de vue strictement intellectuel. Aux aperçus purement physiques, qui avaient surtout régné jusque-là, il joignit, à un titre nouveau, les aperçus proprement métaphysiques. Au monde des corps, il superposa le monde des Idées, qui n'étaient point, pour lui, de simples abstractions, mais de vraies réalités ; bien plus, les seules vraies réalités, tout ce qui est dans le monde des corps n'étant qu'une ombre, comparé au monde des Idées.

Aristote.

Pourtant, quelque brillant et quelque génial qu'eût été l'effort de Platon, il ne devait pas aboutir à donner le dernier mot de la saine philosophie. Cette gloire était réservée à son disciple, à celui que les siècles devaient saluer et consacrer du nom de philosophe par excellence.

Il semble que tout avait été préparé, par la Providence, pour qu'en effet Aristote donnât au monde la doctrine philosophique dont vivraient dans la suite tous ceux qui auraient souci de vivre selon la saine raison.

Sa vie.

Né en 384, à Stagire, dans la Thrace, il vint après les premiers philosophes, après les sophistes, après Socrate et après Platon dont il fut le disciple. Il suivit les leçons de ce dernier pendant vingt ans, de 366 à 347, c'est-à-dire depuis l'âge de dix-huit ans et jusqu'à la mort de Platon. Il mûrit les enseignements de son maître, en devenant, pendant son séjour à la cour de Philippe, roi de Macédoine, le précepteur d'Alexandre. Puis, quand celui-ci eut commencé de régner, il vint à Athènes, où il fonda son école du Lycée, et enseigna, pendant douze ans, dans cette ville, dont le nom même, *Athénée* ou *Minerve*, demeure le symbole et comme la personnification du clair génie de la raison humaine en son équilibre le plus parfait. Il mourut en 322, à l'âge de soixante-trois ans, à Chalcis, où il s'était retiré, après que les passions politiques l'avaient forcé de quitter Athènes.

Son œuvre.

L'œuvre d'Aristote est absolument unique parmi toutes les œuvres des philosophes. Ceux qui l'avaient précédé s'étaient occupés, bien que sous des formes diverses et à des degrés ou avec des succès divers, de tout ce qui constitue le domaine de la philosophie. Il put connaître leurs travaux. Il recueillit avec un soin jaloux tout ce qu'ils avaient pu dire ou enseigner. Et c'est même

par lui que la pensée de plusieurs d'entre eux est arrivée jusqu'à nous. D'autre part, nous l'avons déjà souligné, l'on peut dire de ces premiers philosophes, qu'ils ont appuyé, chacun, sur un des aspects essentiels sous lesquels les choses de la philosophie peuvent être considérées par la raison humaine. Si bien que les philosophes venus depuis n'ont fait que reprendre, sous des formes nouvelles, quelques-unes des positions déjà choisies par ces anciens philosophes. Aristote s'est donc trouvé comme au point culminant de la raison humaine. Sa raison à lui nous apparaît comme la plus puissante, la plus saine, la mieux équilibrée, qui fut jamais dans l'ordre de la raison laissée à elle seule. Et cette raison s'est appliquée à scruter et à définir les choses de la philosophie, à un moment où l'esprit humain en avait soulevé tous les problèmes et considéré tous les aspects essentiels. En solutionnant lui-même ces problèmes à ce moment précis de l'esprit humain, il semble qu'Aristote s'est constitué du même coup le maître du genre humain tout entier.

Son autorité.

Et c'est bien ainsi, en effet, qu'il a été considéré par la majorité des hommes, dans les choses de la philosophie. S'il est vrai que parfois et auprès de certains esprits, ou à certaines périodes, Platon a paru lui disputer l'empire, ce n'a pas été au détriment de la gloire d'Aristote. Bien au contraire, la comparaison de leurs œuvres et la rivalité de leurs disciples n'ont fait que mettre en un jour plus complet la supériorité du

philosophe de Stagire, comme sûreté de principes, comme perfection de méthode et comme solidité en même temps qu'universalité de doctrine. Ce résultat nous apparaîtra d'une manière saisissante, quand nous assisterons à la rencontre des deux courants, platonicien et aristotélicien, même parmi les champions de la vérité catholique, au moment où saint Thomas devra faire son choix.

Fortune de ses écrits.

Il n'est pas jusqu'à la manière dont les écrits d'Aristote se sont perpétués à travers les siècles, qui n'ait concouru, elle aussi, au prestige de son autorité. A sa mort, ils devinrent la propriété, avec sa bibliothèque, de son disciple et successeur, Théophraste. Celui-ci les laissa à son élève Nélée; et Nélée, à ses héritiers. Ces derniers eurent peur qu'on les prît pour la bibliothèque des princes de Pergame; et ils les enfouirent dans un souterrain. On ne les retrouva que vers l'an 100 avant Jésus-Christ. Un riche amateur de livres, Apellikon de Téos, les acquit à prix d'or et les publia avec beaucoup de fautes. Ils passèrent aux mains de Sylla en 86, lors de la prise d'Athènes par les Romains. Ce fut Andronicus de Rhodes qui en dressa le catalogue et les édita. Ils eurent pour commentateurs, dont saint Thomas devait utiliser les travaux, Alexandre d'Aphrodise, au deuxième siècle de notre ère; Porphyre, au troisième siècle; Thémistius, au quatrième; et, au sixième siècle, Simplicius.

Leur divulgation aux XIIe et XIIIe siècles.

Pendant de longs siècles, l'Occident chrétien ignora les livres originaux d'Aristote, à la seule

exception des traités concernant la Logique et connus sous le nom d'*Organon*. Boèce avait traduit ces derniers en latin, au commencement du sixième siècle. Ce ne fut qu'à la fin du douzième siècle et au cours du treizième, très peu de temps avant saint Thomas, que toutes les œuvres d'Aristote firent leur apparition dans le monde des écoles. Elles y furent accueillies par les travailleurs avec une sorte d'enthousiasme : mais, en raison d'un certain abus que quelques-uns commençaient d'en faire, en raison surtout des fausses interprétations et des erreurs déplorables qui s'y trouvaient jointes dans les travaux des commentateurs arabes, divulgués en même temps que le texte d'Aristote, l'autorité ecclésiastique se montra un moment défiante sinon même hostile. Bientôt cependant les livres d'Aristote, mieux connus, furent officiellement acceptés et l'autorité du Philosophe par excellence ne connut plus d'éclipse dans le monde des Universités.

Ils sont traduits pour saint Thomas d'Aquin.

Celui qui devait le plus contribuer à leur fortune et asseoir pour jamais leur autorité, en même temps qu'y puiser, pour le commun bienfait du genre humain tout entier, le corps de doctrine philosophique dont il ferait la *philosophia perennis* que nous étudierons en son lieu, fut saint Thomas lui-même. Il s'empara de l'œuvre d'Aristote avec la puissance d'un génie absolument frère de celui du philosophe de Stagire ; et, suivant pas à pas l'enseignement du Maître, il le mit en une lumière si pure, si complète, si har-

monieuse, qu'en lisant son Commentaire, pourtant si littéral et si fidèle, on a comme l'impression que la pensée d'Aristote prend davantage conscience d'elle-même et s'épanouit, dans sa propre ligne et sans altération aucune, en la pleine vérité que parfois elle n'avait qu'à peine soupçonnée. Aussi bien a-t-on pu dire très justement qu' « entre Aristote vu dans Aristote et Aristote vu dans saint Thomas, il y a la même différence qu'entre une cité aperçue à la lueur de torches promenées par les hommes, et la même cité apparue dans les rayons du soleil du matin » [M. Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie scolastique: Introduction générale*, p. 64]. Au moment d'entreprendre son Commentaire et parce qu'il se défiait à si bon droit soit des Commentaires arabes, soit des traductions inspirées par eux, saint Thomas avait fait faire par deux savants hellénistes dominicains, Henri de Brabant et Guillaume de Maerbeke, une traduction nouvelle sur le texte grec lui-même. Il pouvait d'ailleurs au besoin comparer le texte et la traduction; car ses écrits nous montrent que sans être un helléniste de profession il connaissait suffisamment le grec pour en discuter les acceptions diverses.

Philosophes latins.

Cicéron. Sénèque.

Après Aristote et ses commentateurs soit grecs soit arabes, nous n'avons pas à rechercher dans le monde de la philosophie pure, d'autres auteurs qui aient eu, pour la pensée de saint Thomas, une importance considérable. Seuls, parmi les latins, nous trouvons Cicéron et Sénèque,

dont plusieurs écrits, notamment en ce qui touche aux choses de la morale, devaient être utilisés avec un soin plus attentif par saint Thomas. En eux d'ailleurs se retrouvaient les écoles des stoïciens et des épicuriens qui s'étaient occupés très spécialement des choses de la morale, surtout pour préciser les rapports des passions et de la vertu. Saint Thomas devait faire de nombreux emprunts à ces auteurs dans son traité des passions et dans ses traités des vertus. Il citera souvent, dans ces divers traités, les noms de Cicéron et de Sénèque.

Saint Thomas héritier de la sagesse antique.

Ainsi, quand saint Thomas parut, les philosophes, ouvriers de la raison, avaient merveilleusement préparé l'élément rationnel qui devait entrer dans son œuvre. Il se constitua lui-même l'héritier de leur raison. Sachant bien que toute lumière de la raison a pour principe le Verbe même de Dieu qui éclaire tout homme venant en ce monde, il ne craignit point de se mettre à l'école de simples philosophes, même de philosophes ayant vécu avant le Christ et n'ayant pu, par conséquent, bénéficier de la pleine clarté de la révélation. Il appliqua sa puissante raison, d'ailleurs éclairée elle-même des splendeurs de la révélation surnaturelle, à étudier ce que leur raison profane, laissée à elle-même, avait pu enseigner. Avec une docilité parfaite et donnant un merveilleux exemple, il se fit leur disciple. Il les lut, les écouta, plein de confiance en leur raison et en la sincérité de leur effort. Plus sage que ne devait l'être Descartes, il se garda bien

de vouloir construire, à lui seul, l'édifice de la raison, en faisant table rase de ce qui avait pu être fait avant lui. Il eut pour tous ceux qui l'avaient précédé, comme travailleurs de l'esprit, un respect infini. Au lieu de mettre en principe qu'il rejettera tout ce qui a été fait avant lui, pour tout refaire à neuf en n'acceptant que ce qui aura pour lui l'évidence des idées claires, il prend, au contraire, comme principe, d'accepter tout ce qu'a dit un penseur quelconque, ayant autorité parmi les hommes, et de le tenir pour vrai, à moins que sa raison ne lui découvre avec évidence que cela est faux. De la sorte, il recueillera en lui toute la sagesse des siècles et il se mettra à même de ne juger de tout qu'à la lumière de la plus pure raison.

CHAPITRE II

LES ÉCRIVAINS SACRÉS

ORGANES DE LA RÉVÉLATION, ILS FOURNISSENT L'ÉLÉMENT DE FOI DANS L'ŒUVRE DE SAINT THOMAS

La foi ou la croyance.

La voie de la raison est pour l'homme la voie connaturelle pour arriver au vrai. Toutefois, même dans l'ordre de la raison, il est connaturel à l'homme d'arriver au vrai par la voie du témoignage. S'il est des choses que chaque homme peut connaître par sa raison, il en est d'autres qu'il ne connaît, en fait, que sur le témoignage d'autrui. Il est une infinité de choses, même dans l'ordre humain, que nous acceptons ainsi et que nous tenons pour vraies sur le seul témoignage d'autrui, sans que nous puissions les contrôler directement nous-mêmes. Nous faisons confiance à ceux qui nous les disent, nous avons confiance en eux. Nous nous fions à leur parole, à leur témoignage. Nous *avons foi* en eux. Et c'est là chose très raisonnable, très sage. Si quelqu'un voulait en agir autrement, il n'aurait qu'à sortir du genre humain ; on le tiendrait pour un extravagant, pour un insensé.

La Révélation. La Bible.

De tous les témoignages, il en est un qui s'imposera à un titre spécial à l'homme, s'il existe. C'est le témoignage de Dieu. Or, ce témoignage est donné comme existant parmi les hommes.

Il est consigné dans un recueil de livres, qui, multiples et divers, sont tenus cependant comme ne formant qu'un seul Livre qui est appelé proprement le Livre de Dieu. Ce recueil qui est tenu comme ayant Dieu Lui-même pour Auteur, se divise en deux parties, dont l'une est appelée l'Ancien Testament; et l'autre, le Nouveau Testament. Les deux réunies s'appellent la Bible. L'une et l'autre de ces deux parties renferment, à deux stades différents, ce qu'il a plu à Dieu de manifester aux hommes ou de leur révéler. Et l'ensemble de tout ce que Dieu a ainsi manifesté ou révélé aux hommes, est ce que l'on appelle d'un seul nom : la Révélation.

L'Ancien Testament.

La première de ces deux parties, l'Ancien Testament, contient la Révélation de Dieu, selon que Dieu voulait préparer les hommes à la venue de son Fils sur la terre par le mystère de l'Incarnation. Il comprend trois sortes de livres ou d'auteurs : les livres ou auteurs qui racontent l'histoire, et qu'on appelle, à cause de cela, historiques; les livres ou auteurs qui visent plutôt à former les mœurs ou à diriger la conduite, et qu'on appelle, de ce chef, sapientiaux ; enfin, les livres ou auteurs, qui, d'une façon expresse, annoncent l'avenir, surtout l'avenir ayant trait au Messie, et qu'on appelle, en raison de cela, prophétiques.

Les livres historiques.

Moïse.

Au premier rang des livres historiques se placent les cinq livres de Moïse, appelés du nom collectif de *Pentateuque*. Ce sont : la *Genèse;* l'*Exode;* le *Lévitique;* les *Nombres;* le *Deutéro-*

nome. Ils donnent le récit des premiers événements du monde, depuis la création jusqu'à l'entrée du peuple hébreu dans la Terre Promise (quinzième siècle avant notre ère). La plus grande partie de ces livres est consacrée au récit des événements auxquels Moïse lui-même a été mêlé. Ils racontent donc des faits, au sujet desquels l'information de l'auteur est de première source. D'autre part, les faits qu'ils racontent sont d'une importance telle que toute la suite du peuple hébreu dans son histoire et dans sa vie s'y trouve indissolublement rattachée. Pour la même raison, ces premiers livres commandent tous les autres, qu'il s'agisse des autres livres historiques, ou des livres sapientiaux, ou même des livres prophétiques. Ils commandent jusqu'au Nouveau Testament qui en dépend tout entier dans son fond et dans les livres qui le composent. Et c'est même là le caractère merveilleux par excellence de cet ensemble de livres, qu'ayant été écrits à de si longs intervalles, par des hommes si différents, en des circonstances si diverses, ils contiennent un récit et une pensée qui va se développant et s'expliquant d'une manière si suivie et si constante. Le fait ne s'explique que par l'unité et la transcendance de l'Auteur principal inspirant et dirigeant tous ces divers auteurs secondaires, lequel n'est pas autre que Dieu.

Josué.

Après la mort de Moïse, ce fut Josué, son lieutenant, qui prit la conduite du peuple hébreu et qui reçut la mission d'introduire ce peuple dans

la terre de Chanaan, qui lui avait été promise. Josué dut en faire la conquête pied à pied ; et quand cette conquête fut finie, il en fit le partage aux douze tribus. Le récit de cette conquête et de ce partage remplit le livre qui porte le nom de Josué et qui très probablement a été écrit par lui.

Les Juges.

La période correspondante au livre de Josué n'avait duré que sept ans. La période qui suivit et qui est racontée dans le livre des *Juges* comprend ce qui regarde l'état du peuple hébreu depuis la conquête jusqu'à la judicature de Samuel. C'est un laps de temps qui va du milieu du quinzième siècle au commencement du onzième siècle avant notre ère. Là se placent l'oppression du peuple hébreu sous Chusan-Rasathaïm, roi de Mésopotamie, pendant huit ans, suivie de la délivrance sous Othoniel et d'un repos qui dura quarante ans ; l'oppression moabite pendant dix-huit ans, et la délivrance sous Aod, avec un repos de quatre-vingts ans ; l'oppression sous le roi chananéen Jabin pendant vingt ans, et la délivrance par Débora et Barac, avec un repos de quarante ans ; l'oppression madianite, pendant sept ans, et la délivrance par Gédéon avec un repos de quarante ans ; les judicatures d'Abimélech pendant trois ans, de Thola, pendant vingt-trois ans, de Jaïr, pendant vingt-deux ans ; l'oppression ammonite, pendant dix-huit ans, et les exploits de Jephté, Abesan, Ahialon, Abdon ; l'oppression philistine, pendant quarante ans, et les exploits de Samson, jusqu'à la judicature d'Héli. Avec ce dernier,

nous atteignons Samuel, qui fut le dernier des Juges et amena les rois.

Le livre de Ruth.

Entre le livre des *Juges* et les livres des *Rois*, se place le livre de *Ruth*, où se trouve relaté un fait qui pourrait paraître d'importance très minime, du seul point de vue naturel et humain; mais qui, du point de vue messianique et divin, revêt une importance extrême. C'est qu'en effet l'héroïne de ce tout petit livre, devait être l'aïeule de Jessé, le père de David, et compter, à ce titre, parmi les ancêtres du Messie, comme saint Matthieu l'a expressément noté dans sa liste généalogique.

Les Rois.

Avec Héli et la judicature de Samuel commence la partie de l'histoire du peuple hébreu qui est racontée dans ce qu'on appelle ordinairement les livres des *Rois*; bien que dans la Bible hébraïque, les deux premiers de ces livres soient appelés livres de *Samuel*, et les deux derniers seulement livres des *Rois*. Là viennent, après l'histoire d'Héli, et au cours de l'histoire de Samuel, l'histoire de Saül, le premier roi du peuple hébreu, pendant le douzième siècle; puis, l'histoire de David, au onzième siècle; l'histoire de Salomon, à la fin du onzième siècle et au commencement du dixième. C'est à la quatrième année du règne de Salomon qu'est établi le fameux Temple de Jérusalem.

Après Salomon, sous son fils et successeur Roboam, dix tribus se séparent violemment des deux autres pour former le royaume d'Israël, sous le sceptre de Jéroboam, en opposition au

royaume de Juda. Les deux royaumes continuent d'exister jusque vers la fin du huitième siècle avant notre ère. En 723, le royaume d'Israël est supprimé par Salmanasar, roi d'Assyrie, et les dix tribus emmenées captives. Juda, demeuré seul, voit encore les règnes d'Ézéchias, de Manassé, d'Amon, de Josias, de Joakin, de Joachim, de Sédécias. Mais, sous ce dernier, la ville de Jérusalem est renversée de fond en comble, le Temple réduit en cendres, et le roi mené captif à Babylone avec Saraïa, souverain pontife, et la meilleure partie du peuple, au commencement du sixième siècle avant notre ère.

Les Chroniques ou Les Paralipomènes.

Les livres des *Rois* s'achèvent avec le récit de la destruction du royaume de Juda. Mais, l'histoire de ce royaume, pris à part et non plus conjointement avec le royaume d'Israël, est retracée à nouveau, sous un jour plus spécial, dans les deux livres des Chroniques ou des *Paralipomènes*. On y voit marqué surtout le caractère de fidélité ou d'infidélité des rois de Juda à l'endroit de Iahveh, le Seigneur, et les sanctions immédiates qui les atteignent sous forme de châtiment ou de récompense.

Tobie. Judith. Esther.

A l'époque retracée par les livres des *Rois* se rattachent trois épisodes d'un grand intérêt, qui forment le sujet de trois petits livres distincts. Le livre de *Tobie* retrace le tableau de l'Israélite fidèle à Dieu au milieu de la captivité, méritant, par ses prières et ses œuvres de miséricorde, l'intervention miraculeuse de l'ange Raphaël. Les deux livres de *Judith* et d'*Esther* sont le récit

d'une double délivrance du peuple de Dieu menacé de destruction complète, une fois chez lui, par l'envoyé de Nabuchodonosor, Holoferne; une autre fois, parmi les Perses, sous Aman et Assuérus. Ce dernier livre, celui d'*Esther*, est postérieur à l'époque des rois; il se rattache à la captivité qui suivit la destruction de Jérusalem.

Esdras et Néhémie.

Avec les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, on a le récit de la libération du peuple au temps de Cyrus et de son retour dans la ville sainte rebâtie où se fait la construction du second temple.

Les Machabées.

Les derniers livres historiques sont les deux livres des *Machabées*. Leur récit commence avec la dislocation de l'empire d'Alexandre et se continue jusqu'à l'établissement de la royauté dans la famille des Asmonéens, en la personne de Simon. — Cette royauté devait durer jusqu'à Hyrcan II, qui fut dépossédé par Hérode. Et, avec ce dernier, nous arrivons à la naissance de Jésus-Christ.

Les livres sapientiaux.

Job.

Outre les livres historiques, l'Ancien Testament renferme une série de livres qu'on a appelés, nous l'avons déjà fait remarquer, du nom de sapientiaux. Ils sont au nombre de sept. — Le premier, qui est de beaucoup le plus ancien, est le livre de *Job*. Ce livre tient ensemble des livres historiques et des livres sapientiaux, en ce sens qu'il raconte l'histoire du saint homme Job, et qu'en même temps, ou à son occasion, sous forme poétique, il se propose la justification de la Providence en face du problème du mal dans le monde.

Les Psaumes.

Le livre des *Psaumes* est un recueil de 150 hymnes ou cantiques, dont une grande partie a eu David lui-même pour auteur. Les prières qu'il renferme, sous forme de chants rythmés, ont été en si parfaite harmonie avec les besoins de l'âme religieuse qu'elles sont demeurées les formules liturgiques, non seulement de l'ancien peuple, mais encore de tout le peuple chrétien, et l'Église catholique en a fait le fond même du bréviaire imposé à ses prêtres.

Les Proverbes.

Sous le nom de *Proverbes* est désigné, dans la Bible, un recueil de sentences d'ordre moral, ayant trait aux diverses situations de la vie humaine. Le corps des sentences est précédé d'une introduction générale, contenant des exhortations et avertissements adressés par la Sagesse aux jeunes gens. Il se termine par le magnifique éloge de la femme forte.

L'Ecclésiaste.

L'*Ecclésiaste* est un petit livre dont l'auteur, le Sage par excellence, proclame avec une insistance et une éloquence extraordinaires, la vanité de toutes choses. La leçon qu'il formule ne saurait être mieux résumée que dans les premiers mots qui ouvrent le livre et les derniers qui le terminent : « — Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ! Vanité des vanités ! Tout est vanité. — Écoutons le résumé de tout ce discours : Crains Dieu et observe ses commandements ; car c'est là le tout de l'homme ; car Dieu citera en jugement sur tout ce qui est caché, toute œuvre soit bonne, soit mauvaise. »

Le Cantique des Cantiques.

Dans le *Cantique des Cantiques*, on a un tout

petit livre, qui ne renferme que huit chapitres, et qui est ce qu'il y a de plus transcendant et de plus mystérieux comme symbolisme, parmi tous les livres de l'Ancien Testament, à tout le moins du point de vue mystique; car, du point de vue prophétique, le symbolisme d'Ézéchiel ne le céderait en rien à celui du *Cantique des Cantiques*.

La Sagesse.

Le livre de la *Sagesse* est, sans doute, le plus beau livre de morale qui ait été écrit avant l'Évangile. Les neuf premiers chapitres, sous la forme de considérations très hautes, d'abord, et puis, d'autobiographie du roi sage que fut Salomon, proclament l'excellence de la Sagesse, émanation de Dieu. Tout ce qui suit, jusqu'au chapitre 19 et dernier, retrace les manifestations de la Sagesse et son rôle dans l'histoire d'Israël mise en regard de l'idolâtrie des autres peuples.

L'Ecclésiastique.

Le plus étendu des livres sapientiaux à forme de leçons morales est le livre de l'*Ecclésiastique*. Il contient des enseignements très variés et très développés, qui rappellent un peu ceux de la *Sagesse* et ceux des *Proverbes*, mais avec une plus grande adaptation aux diverses conditions de la vie parmi les hommes ou aux divers devoirs qui constituent le cadre de la vie morale. Les derniers chapitres sont consacrés à la louange du Seigneur, qui a fait éclater sa gloire dans les œuvres de la nature et dans le choix des grands hommes qui ont illustré Israël.

Les livres prophétiques.

Des trois groupes de livres qui composent

l'Ancien Testament, celui des livres prophétiques se présente avec un caractère tout à fait distinct. Il est vrai que même dans ces livres on trouve des pages qui rappellent les livres historiques, et d'autres pages, plus nombreuses encore, qui visent directement, comme les livres sapientiaux, à la formation morale du peuple de Dieu. Ce dernier caractère est même ce qui domine dans ces sortes de livres. Mais, à côté, ou plutôt au-dessus et constituant une sphère absolument à part, on voit, dans ces livres, des prédictions formelles, faites au nom de Dieu et ayant trait à l'avenir : tantôt à un avenir relativement prochain; tantôt à l'avenir des temps messianiques; ou même à l'avenir des derniers temps et de ce qui doit clore l'histoire du genre humain.

Isaïe.

Le premier de ces livres prophétiques est celui qui porte le nom du prophète Isaïe. Il projette sur l'avenir des temps messianiques, et notamment sur la Personne même du Messie, sur son rôle, sur sa vie, sa mort et sa glorification; sur la conversion des peuples ou l'Église future, qui doit être son œuvre, des clartés si précises et si complètes qu'on a pu l'appeler le Préévangile.

Jérémie. Baruch.

Jérémie est le prophète des lamentations. C'est lui qui prédit et qui voit ensuite de ses yeux la ruine de Jérusalem et la destruction du royaume de Juda. Par les persécutions qu'il endure, il est comme la personnification des souffrances futures du Messie. En même temps qu'il annonce

la ruine de Jérusalem et la captivité de Babylone, il prédit le terme exact de cette captivité et le rétablissement de la ville sainte avec la reconstruction du temple au bout de soixante-dix ans. — Au livre de *Jérémie* se rattache celui de *Baruch*, qui n'en est qu'un appendice.

Ezéchiel.

Parmi tous les prophètes, celui dont les prophéties sont les plus mystérieuses, en raison surtout de leur symbolisme oriental, est le prophète Ezéchiel. C'est au milieu même de la captivité de Babylone qu'il a ses visions symboliques. Il est, sous une forme nouvelle, avec Jérémie et avec Isaïe, le prophète de la dernière ruine de Jérusalem sous son dernier roi, de la ruine ou du châtiment des nations païennes; et aussi du rétablissement du peuple de Dieu : soit d'abord et immédiatement dans la terre d'Israël et à Jérusalem; soit ensuite et d'une façon autrement parfaite dans toute l'histoire du genre humain; ou, plus encore, dans la restauration finale, au moment de la résurrection : triple rétablissement que symbolise de façon si grandiose la vision des ossements desséchés qui reprennent vie à la parole de Iahveh, le Seigneur.

Daniel.

Daniel, le dernier des quatre grands prophètes, qui prophétise, lui aussi, du milieu de la captivité et jusque dans la cour ou le palais des rois de Babylone, Nabuchodonosor et Balthazar son fils, est le prophète des grands empires : babylonien; médo-perse; macédonien; et romain; auxquels succède pour ne jamais finir l'empire ou le

royaume du Fils de l'homme. Il fixe même, dans sa fameuse prophétie des soixante-dix semaines d'années, la date précise de la venue du Fils de l'homme et de son immolation triomphante.

Les petits prophètes.

Sous le nom de petits prophètes, on désigne douze livres de prophéties, d'inégale étendue, dont les auteurs s'échelonnent sur toute la période des rois et jusqu'au retour de la captivité. Ils comprennent des exhortations morales, des récits ou faits symboliques, comme celui de *Jonas*, et des précisions prophétiques, notamment au sujet du Messie et de son œuvre, qui sont du plus haut intérêt. — Ces douze livres portent les noms d'*Osée* (14 chapitres); *Joël* (3 chapitres); *Amos* (9 chapitres); *Abdias* (1 chapitre); *Jonas* (4 chapitres); *Michée* (7 chapitres); *Nahum* (3 chapitres); *Habacuc* (3 chapitres); *Sophonie* (3 chapitres); *Aggée* (2 chapitres); *Zacharie* (14 chapitres); *Malachie* (4 chapitres). — Ce dernier se termine par ces mots, proférés au nom de Iahveh, le Seigneur : « Voici que je vous envoie Élie, le prophète, avant que vienne le jour de Iahveh, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs enfants et le cœur des enfants vers leurs pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe le pays d'anathème ».

Le Nouveau Testament.

Ces mêmes paroles, qui terminent le Testament ancien, devaient ouvrir le Testament nouveau. Nous les retrouvons sur les lèvres de l'ange Gabriel, quand il vient annoncer, au prêtre

Zacharie, dans le Temple, la naissance du Précurseur. Si l'Ancien Testament contient la Révélation de Dieu selon que Dieu voulait préparer les hommes à la venue de son Fils sur la terre par le mystère de l'Incarnation, le Nouveau Testament n'est pas autre chose que la Révélation de Dieu selon que Dieu a réalisé, pour le salut du monde, ce même mystère de l'Incarnation dans la Personne de son Fils.

Les Évangiles.

Les quatre premiers livres sont les quatre Évangiles. Ils relatent, d'une façon très rapide et très sobre, la conception miraculeuse du Fils de Dieu fait homme, sa naissance de la Vierge Marie, quelques traits de son Enfance, son baptême par le Précurseur, sa vie publique d'apostolat en Judée, dans la Galilée, dans la Pérée, c'est-à-dire auprès de tous ceux qui constituaient le peuple choisi, établi dans la Terre de promission; puis, sa Passion, sa mort sur la Croix, sa sépulture, sa Résurrection, son Ascension au ciel. Pour les trois premiers, leur marche est parallèle, ayant de nombreux traits de ressemblance et en même temps des différences notables; mais sous des formes variées, le fond du récit se retrouve d'une harmonie parfaite. Ils ont été écrits dans l'intervalle d'une vingtaine d'années après les événements qu'ils rapportent. L'auteur de l'un d'eux a assisté, comme témoin et comme acteur, à bon nombre des faits dont il nous donne le récit. C'est l'Apôtre saint Matthieu. Il a écrit le premier Évangile. Le second Évangile a pour auteur saint Marc, disciple de saint

Pierre, le chef des Apôtres. Le troisième a pour auteur saint Luc, disciple ou compagnon de saint Paul. Le quatrième Évangile, écrit plus tard, a pour auteur l'Apôtre saint Jean. Il diffère sensiblement des trois autres. Son dessein a été de les compléter en relatant un aspect de la Personne et de la vie du Maître sur lequel ils avaient moins appuyé : celui de la divinité.

Le livre des Actes.

Le même auteur qui a écrit le troisième Évangile, a écrit le livre qui est pour ainsi dire la suite du récit évangélique. Nous y voyons la réalisation de la promesse faite par Jésus à ses disciples de leur envoyer l'Esprit-Saint, et, par là, de les mettre à même de lui conquérir le monde en constituant, dans tout l'univers, son corps mystique l'Église.

Les Épîtres.

Puis, viennent les diverses Épîtres, dont quatorze ont été écrites par saint Paul; une, par saint Jacques; deux, par saint Pierre; trois, par saint Jean, l'auteur du quatrième Évangile. Ces Épîtres renferment des enseignements donnés aux premiers chrétiens pour les maintenir dans la foi et la pratique de tout ce que le mystère de Jésus, relaté dans les Évangiles, impose à croire et à pratiquer en vue de son accomplissement définitif quand le Christ reviendra pour juger les vivants et les morts et clore les destinées du monde.

L'Apocalypse.

L'*Apocalypse* est le récit anticipé, sous forme de vision prophétique, de toute la suite de l'histoire de l'Église jusqu'au jour du suprême triomphe où se célébreront pour jamais, dans le ciel,

lés noces de l'Épouse et de l'Agneau. Ce livre, le plus grandiose de tous ceux que contient l'Écriture, est l'œuvre de saint Jean, l'auteur du quatrième Évangile. Avec lui se clôt tout l'ensemble des livres qui constituent la Bible ou le Livre de Dieu.

Ce qu'a été la Bible pour saint Thomas.

Tous ces livres, sans exception aucune, et sans distinction entre eux, ont été tenus par saint Thomas et lus par lui comme étant vraiment l'œuvre de Dieu. Sous la multiplicité et la variété des auteurs secondaires ou humains, il n'a reconnu qu'un seul Auteur premier et principal, qui n'est autre que Dieu. Les auteurs humains n'ont été entre les mains de Dieu que des instruments. Tout ce qu'ils ont fait en écrivant leurs livres respectifs, ils l'ont fait sous la motion directe de Dieu, qui, par eux, écrivait Lui-même ces livres. Et, par suite, il n'est rien, dans ces livres, qui ne doive, comme responsabilité première, remonter jusqu'à Dieu. Tout témoignage emprunté à ces livres sera donc un *témoignage divin*. Et parce que le témoignage de Dieu ne saurait jamais être récusé, qu'il est essentiellement vrai, que, par conséquent, il n'y a pas à le discuter, mais à l'accepter purement et simplement, tel qu'il se présente, en y adhérant par notre esprit, même si nous ne le comprenons pas et qu'il nous dépasse, saint Thomas acceptera ainsi, aveuglément, si l'on peut ainsi dire et les yeux fermés tout ce qui est contenu dans ces livres. Il ne se demandera pas, pour l'accepter, s'il le comprend, comme il ferait du

témoignage d'un auteur humain qu'il est à même d'entendre, de contrôler, et dont le témoignage, quelque respecté qu'il puisse être, est passible d'erreur. Pour le témoignage des Livres saints, parce que c'est un témoignage divin, saint Thomas ne voudra, quand il s'agit de l'accepter, que connaître une chose : son existence. Dès qu'il constatera, au sujet d'un témoignage quelconque, qu'il appartient aux Livres saints, dans la teneur où il se présente, sans autre enquête, sans autre délibération, sans autre raison et sans autre motif, saint Thomas l'acceptera, le fera sien, lui soumettra son esprit, le tiendra pour vrai, de la façon la plus absolue et sans crainte aucune de se tromper.

La foi de saint Thomas.

C'est là, proprement l'acte de foi, au sens où l'on parle d'acte de foi, quand il s'agit de la foi divine. Cet acte n'est pas autre chose que l'acceptation du témoignage de Dieu : acceptation qui, manifestement, s'impose à la raison, dès que la raison a connaissance du témoignage dont il s'agit. Il se pourra que ce témoignage dépasse la raison, non seulement parce que, en fait, on ne le comprend pas, mais aussi parce qu'il est, de soi, incompréhensible à toute raison ou intelligence créées. Et c'est précisément le cas de ce qu'il y a de plus essentiel dans le témoignage divin que nous livre la Bible. Le fond de ce témoignage porte sur un ordre de faits et de vérités qu'explique seule l'absolue transcendance de l'Être divin et la toute-puissance qui lui appartient en propre, se faisant connaître à nous et

nous manifestant le secret le plus intime de sa vie et de ses conseils. Il s'ensuit qu'en acceptant ce témoignage, on s'enrichit de vérités que ne posséderont jamais ceux qui ignorent ce témoignage ou qui refusent de l'accepter. Le domaine de ces vérités constitue proprement le domaine de la foi, au sens pur et simple de ce mot, quand on l'ajoute ou qu'on le superpose à celui de la raison. Le domaine de la raison, en effet, comprend toutes les vérités que la raison par elle-même, soit en chaque individu pris à part, soit dans l'ensemble des individus humains selon qu'ils bénéficient de leurs efforts communs, est capable de trouver ou de comprendre si on le lui propose. Le domaine de la foi, au contraire, est le domaine de ces vérités que Dieu seul connaît en propre ou de cette explication des faits qui ne se trouve que dans le secret le plus intime des conseils divins. Ceux-là donc qui se confinent dans le seul domaine de la raison, ou qui n'ont connu que les vérités appartenant à ce domaine, demeurent privés de tout un monde de vérités, autant supérieur au premier que la Raison ou l'Intelligence divine et sa Sagesse l'emportent sur la raison ou l'intelligence et la sagesse de la créature. Saint Thomas, dont nous avons dit, au sujet du domaine de la raison, en ce qu'il a de plus profond ou de plus relevé, qui est le domaine de la raison philosophique, — qu'il l'avait fait sien tout entier, avec une merveilleuse pénétration et une non moins admirable docilité, se mettant à l'école de tous les maî-

tres de cette raison philosophique, et surtout à l'école du plus grand d'entre eux, Aristote, — a fait sien, aussi, avec une docilité plus absolue encore et une avidité bien autrement insatiable, toutes les vérités qui sont du domaine de la foi. Il a connu les Livres saints, tous les Livres saints ; il en a accepté le témoignage dans son absolue intégrité et dans sa vérité la plus authentique. Tout ce que ce témoignage contient de vérité transcendante et divine, il l'a recueilli, s'en est nourri, et en a fait, comme il avait fait, dans un ordre inférieur, du témoignage des représentants de la raison, la moelle de son esprit ; si bien qu'à la lettre, nous pourrons dire de lui, ce que très probablement on ne pourrait dire au même degré ou dans la même perfection, d'un autre génie humain, qu'il a été pétri de raison et de foi.

CHAPITRE III

LES PÈRES ET LES DOCTEURS

REPRÉSENTANTS DE LA RAISON APPLIQUÉE AUX CHOSES DE LA FOI, ILS SONT LES INITIATEURS DE L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS

La raison et la foi.

L'ATTITUDE de la raison de l'homme à l'endroit du témoignage de Dieu tel qu'Il l'a consigné dans son Livre par les écrivains de son choix, ne pouvait être identique chez tous. Elle a été, en effet, très diverse.

Les païens et les Juifs.

Dès le début, à côté de ceux qui acceptaient docilement ce témoignage, il s'en est trouvé qui le rejetaient. Et, parmi ceux-ci, les uns le rejetaient d'une façon pure et simple, par une sorte de dédain, ou de mépris, sans même prendre la peine de s'y arrêter, n'ayant pour ceux qui l'acceptaient qu'ironie ou pitié. Cette attitude fut celle du grand nombre parmi les païens, notamment dans les hautes sphères de la politique ou de la philosophie. D'autres acceptaient le témoignage divin. Ils se posaient même en défenseurs ardents de ce témoignage ; mais pour une de ses parties seulement ou jusqu'à une certaine date. Ils étaient ensuite les ennemis d'autant plus acharnés de tout ce qui venait après cette date, et qui, précisément, constituait la partie principale ou dernière et suprême de la Révélation de

Dieu. Ceux qui agirent ainsi furent les Juifs, égarés par leurs préjugés de race ou leur fausse interprétation des premiers livres divins donnés par Dieu à leurs pères. Cette opposition devait se continuer à travers les siècles; et nous la voyons aujourd'hui encore plus irréductible que jamais.

Les hérétiques.

A côté des païens qui dédaignaient et des Juifs qui détestaient, se trouvèrent des hommes qui, même en acceptant la partie nouvelle et dernière des Livres saints, ne l'acceptèrent pas d'un cœur parfaitement simple. Ils voulurent raisonner sur le témoignage divin. Et, sans doute, il pouvait y avoir une application de la raison aux choses de la foi qui n'eût pas été incompatible avec elle. Nous allons dire bientôt que les Pères et les Docteurs n'ont pas fait autre chose qu'appliquer ainsi leur raison aux choses de la foi, préparant, de la sorte, cette science par excellence, la plus haute de toutes, dont nous verrons en saint Thomas lui-même le parfait épanouissement, et qui s'appelle la théologie. Mais pour que l'usage de la raison dans les choses de la foi demeure légitime, il y faut deux conditions essentielles : premièrement, que la raison n'entende pas juger des choses de la foi de manière à faire une sorte de triage parmi elles; secondement, qu'elle ne s'obstine pas dans sa manière de voir, d'interpréter, de façon à résister quand l'autorité légitime la reprend. Si elle manque à l'une ou à l'autre de ces deux conditions, elle cesse d'être en harmonie avec la foi, elle s'y oppose même

irréductiblement, et le sujet qui agit de la sorte, de fidèle qu'il pouvait être d'abord, devient, par le fait même, hérétique. Ils furent légion, dès le début, ceux dont la raison, impatiente ou téméraire, s'appliqua ainsi, d'une manière indue, aux choses de la foi et donna naissance à une infinité de sectes hérétiques.

Les Pères et les Docteurs.

En regard de cette triple attitude de la raison humaine à l'endroit des choses de la foi ou du témoignage divin et des Livres saints qui le contiennent, se produisait, en partie provoquée par elles, une autre attitude qui devait porter de merveilleux fruits de science. Ce fut l'attitude des croyants dociles et aimants, qui, doués en même temps d'une raison pénétrante et puissante, appliqueraient cette raison, tantôt à scruter le témoignage divin en lui-même, non pour le juger, mais pour s'en nourrir et en nourrir les autres, aussi parfaitement qu'il peut être possible en deçà de la claire vision, quand il s'agit des mystères proprement dits; tantôt à défendre ce témoignage contre tous ceux qui l'attaquaient ou le dénaturaient, ou encore à disposer en sa faveur les esprits du dehors par une propédeutique adaptée.

Les Pères apostoliques.

Déjà les écrivains sacrés avaient eux-mêmes, sous l'inspiration directe de Dieu, et en son nom, assumé ce rôle. Les Épîtres, dans le Nouveau Testament, nous en fournissent des modèles achevés. Les auteurs qui suivirent ne firent que les continuer en les imitant. Mais leurs travaux, quoique faits d'ordinaire avec une assistance par-

ticulière de l'Esprit-Saint, ne sont plus des travaux divins ou inspirés au sens formel de ces mots. Ce sont des travaux humains, avec la caractérisque spéciale qui est celle des auteurs chrétiens, ayant pour eux la double lumière de la raison et de la foi. Les premiers qui ouvrirent ainsi, dans l'ordre des écrivains ecclésiastiques, la série des œuvres de théologie apologétique, ascétique ou mystique, et aussi proprement spéculative, furent les écrivains connus sous le nom de Pères Apostoliques. Saint Thomas semble les avoir peu connus, au moins dans les rares écrits authentiques qui nous restent de ces auteurs. Mais il devait retrouver leur doctrine essentielle, en ce qu'elle avait de nettement catholique, dans les écrits de leurs successeurs, notamment dans les grands représentants de la double École d'Alexandrie et d'Antioche au troisième et au quatrième siècle.

L'École d'Alexandrie. Origène.

Alexandrie, au troisième siècle, fut, par excellence, le foyer de la haute culture, soit dans l'ordre profane, soit dans l'ordre religieux. C'est même d'Alexandrie que cette haute culture rayonnait jusqu'à Rome et dans le reste de l'Empire. Les noms de Plotin, Jamblique, Porphyre, en sont les témoins fameux, pour ce qui est de l'ordre profane. Et, pour l'ordre religieux, les noms de Clément et d'Origène éclipsent tous les autres. Ce dernier surtout brille d'un éclat mélangé, mais incomparable. Origène est un des génies les plus captivants qui aient paru parmi les hommes. Il a provoqué des admirations en-

thousiastes de la part même d'hommes très saints et très illustres soit par la science, soit par le martyre : tels, entre autres, saint Grégoire de Nazianze et saint Pamphile. D'autre part, ses écrits ont suscité des controverses qui ont amené des Docteurs de l'autorité de saint Jérôme et même des conciles à prononcer contre eux l'anathème. On a voulu expliquer cette dernière attitude par des altérations ou des interpolations. Il semble bien toutefois que même en ce qu'ils ont d'authentique les écrits d'Origène exposaient des points de doctrine qui ne pouvaient être acceptés dans l'Église. Du moins, l'intention et la foi de leur auteur sont demeurées très pures. Et, même en ce qu'ils avaient de hardi, ils ont eu pour effet de rendre plus attentive et plus précise la pensée des défenseurs de la foi. Aussi bien saint Thomas citera-t-il souvent Origène pour en prendre occasion de mettre en plus vive lumière la doctrine catholique sur des points de la plus haute importance.

Tertullien. St Cyprien.

Contemporains d'Origène et Africains comme lui, mais sans rapports directs avec lui ou son École, Tertullien et saint Cyprien, non plus de langue grecque, mais de langue latine, furent, bien qu'à des titres divers, deux représentants illustres de la pensée catholique, qu'ils défendirent ou exposèrent au regard des païens et au regard des fidèles. Le premier, génie impétueux et farouche, après avoir merveilleusement défendu la foi catholique et vengé l'autorité de l'Église en face des païens et des empereurs eux-

mêmes, finit par sombrer dans la folle hérésie des montanistes. Le second, plus pondéré et plus sûr, hésita cependant et fut même dans l'erreur au sujet d'une question spéciale, qui le mit en opposition avec le pape saint Étienne; mais, outre que sa bonne foi était toujours demeurée parfaite, il scella de son sang, par le martyre, son attachement inviolé à la pure foi catholique. Saint Thomas, qui a connu leurs écrits, n'a pas eu à les utiliser beaucoup pour son œuvre, surtout ceux de Tertullien. Toutefois, leur doctrine a contribué à fortifier le grand courant de la pensée catholique qui se retrouvera tout entier dans l'œuvre de saint Thomas.

Les Pères du IVe et du Ve siècles.

C'est au quatrième et au cinquième siècles que ce grand courant de la pensée catholique tel qu'il devait être formé de l'appoint des Pères de l'Église acquit son développement le plus magnifique. Dans ces deux siècles fortunés, l'Orient et l'Occident rivalisent de génie et de sainteté. Là se rencontrent les travaux des Athanase, des Cyrille de Jérusalem, des Hilaire, des Basile, des Grégoire de Nazianze, des Grégoire de Nysse, des Jean Chrysostome, des Ambroise, des Jérôme, des Cyrille d'Alexandrie, des Prosper d'Aquitaine. C'est à pleines mains que saint Thomas puisera dans leurs écrits ; et il trouvera en eux, dans son esprit le plus catholique et dans sa forme la plus pure, tout ce que le génie humble et docile à l'endroit du témoignage divin, mais aussi jaloux pour le défendre qu'avide et insatiable pour s'en nourrir, est arrivé à donner

au monde d'exposé fécond ou de défense vengeresse.

St Augustin.

Mais, parmi cette pléiade de saints et de génies, il en est un qui se détache avec un éclat absolument exceptionnel, soit comme profondeur, variété et universalité de son œuvre, soit comme influence exercée sur la pensée et l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ce qu'Aristote devait être pour cette œuvre, du point de vue de la pure raison humaine, Augustin le sera du point de vue de la raison humaine appliquée aux choses de la foi. Les autres Pères de l'Église, même les plus grands, seront cités par saint Thomas à l'occasion d'un traité spécial ou d'une série déterminée de questions ou d'articles. Ils seront parfois cités, dans ce traité, ou dans cette question, avec fréquence et en des passages étendus. Mais il est un Père de l'Église, dont le nom revient sans cesse et partout et avec des citations prolongées et qui sont prises dans l'universalité de ses œuvres qu'on voit qu'elles ont été lues, méditées, possédées avec une plénitude et une perfection tenant du prodige : c'est Augustin, le grand saint Augustin, qui devait, plus tard, pétrir de sa même pensée, un autre génie frère du sien et de celui de Thomas d'Aquin : notre grand Bossuet. Quelle garantie de transcendance et de perfection souveraine, pour l'œuvre de saint Thomas, que celle du choix d'un génie tel qu'Aristote, dans l'ordre de la raison philosophique, et d'un génie tel qu'Augustin, dans l'ordre de la raison théologique : la raison d'un Thomas

d'Aquin, nourrie et comme pétrie de la raison d'un Aristote et d'un Augustin, où trouver une raison plus ferme et plus haute et plus digne de devenir la raison maîtresse par excellence d'entière et pure vérité.

Les Pères qui suivirent.

Après saint Augustin, il semblerait qu'il n'est plus rien qui puisse ou doive retenir notre attention dans la considération des travaux patristiques dont l'influence aurait pu agir sur l'œuvre de saint Thomas. Et cependant il est encore de beaux noms, qui marquent, en des points particuliers, et de grande importance, de notables progrès dans la fermeté ou la précision de l'exposé catholique. Ainsi en est-il du redoutable antagoniste de Nestorius, le courageux Cyrille d'Alexandrie. Il a eu la gloire de formuler, au sujet de la maternité divine de Marie, audacieusement niée par Nestorius, ces fameux anathèmes que l'Église catholique devait faire siens dans le concile d'Éphèse. Cyrille vivait encore, lorsque parut le pape saint Léon, surnommé le Grand, lequel devait fixer, dans ses sermons et dans ses épîtres, avec une sûreté de doctrine et une précision de formule qui n'ont pas été surpassées, la pure doctrine catholique sur nos principaux mystères. Tous deux sont appelés, dans l'œuvre de saint Thomas, à déposer en faveur de cette doctrine.

St Grégoire-le-Grand.

Cependant, de tous les Pères, celui qui, après saint Augustin, occupe, dans l'œuvre de saint Thomas, la première place et dont les écrits reviennent constamment cités, est un autre pape,

qui porte, lui aussi, le surnom de Grand, et qui est bien, en effet, l'une des plus admirables figures qui aient brillé au ciel de l'Église. C'est l'auteur du livre des *Morales*, du *Pastoral*, des *Dialogues*, des *Homélies sur Ézéchiel* et *sur l'Évangile*. S'il n'a pas, dans l'ordre spéculatif, la transcendance du génie de saint Augustin, il a, par contre, dans l'ordre de l'étude de l'âme et de ce qui touche aux vertus, aux vices, à l'action de l'Esprit-Saint par l'entremise des dons, à la vie ascétique et mystique, une maîtrise qu'aucun autre, parmi les Pères, ne lui dispute. Aussi bien est-ce à ce titre qu'il est très spécialement cité dans l'œuvre de saint Thomas. Il excelle également, et pour la même raison, dans l'interprétation morale de l'Écriture Sainte : on en trouve, dans l'œuvre de saint Thomas, de nombreux exemples.

Saint Jean Damascène.

Le dernier des Pères de l'Église, qu'on pourrait appeler aussi le premier des Docteurs de la scolastique est ce discret saint Jean de Damas (de là son nom de Damascène), un peu effacé auprès des grands noms que nous venons de citer, mais qui mérite cependant d'occuper encore une place si importante dans la série des représentants de la raison appliquée sainement aux choses de la foi, selon que leurs écrits ont influé sur l'œuvre de Thomas d'Aquin. Lui aussi aura la gloire d'être cité souvent et même très souvent dans cette œuvre. Il est l'auteur du livre qui, cinq siècles avant la *Somme théologique*, en était déjà comme un premier essai, et qu'on appelle, tantôt,

De fide orthodoxa ou *De la foi orthodoxe*, en raison de son contenu, et tantôt, conformément aux usages de l'Orient, à cette époque, Πηγὴ γνώσεως, des deux mots grecs par lesquels il commence.

Denys l'Aréopagite.

A considérer le caractère sous lequel saint Thomas les a connus et utilisés dans son œuvre, nous aurions dû citer immédiatement après les livres des Écrivains sacrés, les écrits de cet auteur mystérieux et d'un ton si étrange, mais si merveilleusement puissant, qui s'est donné lui-même pour le disciple de saint Paul, autrefois converti par l'Apôtre dans l'Aréopage d'Athènes. Saint Thomas le cite toujours sous le nom de Denys ; et il n'a pas douté un instant soit de l'identité du mystérieux auteur avec Denys l'Aréopagite, soit de la parfaite authenticité des livres qui ont été donnés sous son nom. Aujourd'hui, les critiques reportent ces écrits à un auteur inconnu qu'ils supposent avoir vécu au cinquième siècle. Si la question de l'authenticité est d'une importance décisive pour ce qui est du témoignage de cet auteur invoqué à l'appui des doctrines des temps apostoliques, elle est relativement secondaire pour ce qui est de la teneur de ces écrits et de leur doctrine considérée en elle-même. De ce point de vue, ils constituent un monument qui a sa valeur intrinsèque, indépendamment de la question de date et de la question d'auteur. Et, au surplus, même comme date, ne remonteraient-ils qu'au cinquième siècle, ce serait déjà une belle antiquité pour des livres dont la doctrine est si haute et si pure,

soit comme pensée catholique, soit comme pensée philosophique, que le génie de saint Thomas lui-même ne semble pas s'être élevé plus haut. C'est d'ailleurs chose merveilleuse de voir avec quelle aisance et quelle sorte de fraternité de génie, saint Thomas s'est complu dans la méditation de ces livres. Il a commenté celui des *Noms Divins*, sorte de traité de Dieu que la scolastique la plus transcendante n'a point dépassé.

Boèce.

Il est un autre livre, d'un autre auteur à caractère très spécial et en quelque sorte mixte entre la pure philosophie et la théologie catholique, que saint Thomas a commenté aussi parce qu'il l'a tenu en très haute estime et dont il s'est inspiré en des points de doctrine d'une importance extrême, comme les notions de nature, de personne, d'éternité, qui commandent les traités de la Trinité, de l'Incarnation, de la Prescience. L'auteur est Boèce, homme d'État, poète, philosophe, ministre du roi goth Théodoric, qui eut le mérite d'introduire, le premier, dans le public lettré d'Occident, quelques-uns des écrits d'Aristote, par la traduction qu'il avait commencé d'en faire. Il a écrit lui-même le fameux livre *De la consolation de la philosophie;* et, aussi, croit-on, les livres *Des deux natures* et *Des semaines*. C'est ce dernier que saint Thomas a commenté.

St Isidore de Séville. Bède le vénérable.

Parmi les auteurs qui se rattachent encore à la période des Pères et préparent déjà la scolastique, se rangent, comme ayant eu leur répercussion sur l'œuvre de saint Thomas, deux

saints personnages, qui eurent, l'un en Espagne, l'autre en Angleterre, un rôle et une notoriété considérables. Ce sont Isidore de Séville, et le vénérable Bède. Tous deux étaient, bien qu'en des modes différents, de vrais esprits encyclopédiques. Le premier, surtout, a donné, dans son livre des *Étymologies*, une sorte de Dictionnaire universel, où toutes les sciences se trouvent rattachées à l'origine des mots qui les désignent. S'il y a beaucoup de fantaisie et d'arbitraire dans ces Étymologies, elles ont, cependant, facilité les recherches des travailleurs et fourni parfois d'excellentes précisions de doctrine.

Rhaban Maur.

Un siècle après le vénérable Bède, paraît un autre auteur encyclopédique, qui est en Allemagne au neuvième siècle ce qu'Isidore de Séville avait été en Espagne au septième et le vénérable Bède en Angleterre, au huitième. C'est le savant Rhaban Maur, abbé de Fulde et archevêque de Mayence. Saint Thomas l'a cité encore; mais bien moins que les précédents.

Les Écoles épiscopales et abbatiales.

Avec lui, d'ailleurs, nous sommes déjà en plein régime des Écoles épiscopales ou abbatiales, qui devaient amener le règne des Universités, surtout de celle qui les éclipserait toutes, mère et modèle des autres, l'Université de Paris. Ce régime des Écoles épiscopales ou abbatiales a eu, pour la création et le développement de la théologie proprement dite, dont nous trouverons en saint Thomas l'apogée, une importance souveraine. Ce sont, en Angleterre, l'École abbatiale d'York, avec Alcuin; dans les

Pays-Bas, les Écoles capitulaires d'Utrecht, avec Adabode; de Liège, avec Adelman; de Tournai, avec Odon; en Allemagne, l'École abbatiale de Fulde, avec Rhaban Maur; de Salzbourg, avec Arnolphe; de Saint-Gall, avec Labro; de Reichman, avec Walfred Strabo, cité quelquefois par saint Thomas; en France, surtout, l'École palatine, avec Alcuin, Scot Érigène, Rhaban Maur; les Écoles abbatiales de Tours, avec Alcuin, Raynaud et aussi Bérenger; de Corbie, avec Paschase Radbert; de Cluny, avec Odon; du Bec, avec Lanfranc et saint Anselme; de Fleury, avec Abbon; d'Auxerre, avec Remi et Heiric; les Écoles épiscopales de Lyon; de Reims, avec Gerbert; de Laon, avec Anselme et Raoul; les Écoles de Chartres, avec Fulbert, Yve, Bernard, Thierry, Gilbert de la Porée; enfin, à Paris, les Écoles de Sainte-Geneviève, de Saint-Germain-des-Prés, de la Cathédrale, et bientôt de Saint-Victor.

La querelle des universaux.

Une vie intense et toute jeune circule dans ces divers milieux parmi les maîtres et parmi les écolâtres. On s'y passionne surtout pour les problèmes que soulève l'étude de la dialectique. C'est alors que la querelle des universaux bat son plein et qu'on y soutient des luttes épiques entre réalistes et nominalistes ou conceptualistes. On s'enhardit à appliquer aux choses de la foi, même en ce qui touche à ses mystères les plus essentiels, les théories en cours. Réalistes et nominalistes ou conceptualistes, tous en appellent, pour défendre ou autoriser leurs doctrines, à l'unité de la nature et à la Trinité des

Personnes en Dieu, à la transsubstantiation et à la présence réelle dans l'Eucharistie, à la vérité et à la réalité de l'Église. Il ne se pouvait pas que dès lors l'Église n'eût à intervenir, dans la personne des Évêques, ou même des Légats et des Souverains Pontifes.

Abélard.

Un des noms les plus fameux, qui restent attachés à ces interventions, devenues nécessaires, de l'épiscopat ou de l'autorité dans l'Église, est celui d'Abélard. Toutefois, ce n'est pas seulement pour la hardiesse de ses opinions et l'indépendance de sa méthode ; c'est aussi pour son aventure sentimentale, qu'il éprouva les rigueurs des supérieurs ecclésiastiques et que son nom a été célèbre dans la mémoire des lettrés. En ce qui est de sa doctrine, et de sa méthode, il semble bien que sur la question des universaux l'on pourrait défendre la position qu'il s'était choisie à l'encontre du réalisme outré qui était celui de Guillaume de Champeaux et du nominalisme qu'on prête à Roscelin. Au fond, le conceptualisme qu'on lui prête à lui-même, se rapprocherait assez du réalisme modéré qui sera celui de saint Thomas. Sa méthode du *sic* et *non*, mise au point par le génie du Docteur Angélique, se retrouvera en chaque article de la *Somme théologique*, du *Commentaire sur les Sentences*, des *Questions disputées* des *Quodlibet* ou *Mélanges*. Elle sera, par excellence, la méthode thomiste, avec ceci, qu'au lieu de laisser le disciple en suspens et comme hésitant entre le pour et le contre, elle n'ira qu'à

préparer la solution maîtresse du corps de l'article et les réponses appliquées qui mettent au point chacune des objections.

St Anselme.

Abélard ne fut pas le seul à avoir des hardiesses de doctrine qui motivèrent les censures de l'Église. Avant lui, Bérenger de Tours s'était attiré les mêmes condamnations par ses témérités à l'endroit de la transsubstantiation eucharistique ; et aussi Roscelin, par son trithéisme, où il détruisait l'enseignement de la foi sur le dogme de la Trinité, comme devait le faire, après lui, bien que sous une autre forme, Abélard. Roscelin fut combattu par saint Anselme, de l'abbaye du Bec, plus tard archevêque de Cantorbéry. Le nom de saint Anselme brille comme un phare d'orthodoxie, au milieu de ces audaces ou de ces témérités d'Écoles qui amenaient des esprits inexpérimentés à compromettre les vérités de la foi par leurs intempérances de dialectique. En philosophie, saint Anselme est plutôt réaliste. On pourrait même croire, à lire telles de ses formules, qu'il verse dans le réalisme outré. Mais sa foi très pure le préserve des excès qui avaient conduit Scot Erigène au panthéisme, et qui devaient y conduire aussi, mais d'une manière plus grossière, à la fin du douzième siècle, Amaury de Chartres et surtout David de Dinant. C'est de celui-ci que saint Thomas dira que son affirmation est d'une suprême sottise, — *stultissime posuit*. En théologie, ou théodicée, saint Anselme est surtout connu par l'argument qui lui tenait tant

au cœur à l'effet de prouver l'existence de Dieu et qui est resté attaché à son nom. Saint Thomas le discutera et en montrera le côté illusoire.

St Bernard.

Bien que saint Anselme se fût préservé, grâce à sa foi très pure et très solide, des erreurs pernicieuses où devaient tomber de nombreux écolâtres par abus de la dialectique, il n'avait pas laissé cependant de recourir à la raison philosophique et de l'appliquer comme telle aux choses de la révélation. Au siècle suivant, peut-être en raison de tant d'excès qui s'étaient déjà produits, et aussi par une sorte de prédisposition aux choses de la mystique, saint Bernard sembla dédaigner la philosophie et la dialectique qui la constituait alors presque tout entière. Par-dessus les Écoles fondées depuis Alcuin, il rejoint plutôt les anciens Pères et s'applique presque exclusivement à la lecture méditée des Saintes Écritures. A ce titre, il résume en lui, immédiatement avant l'époque de saint Thomas, la méthode et le fruit des premiers Pères ; il constitue une sorte de préservatif salutaire contre cet excès de la dialectique qui venait de porter des fruits si amers et qui devait, sous une autre forme, reparaître, après l'apogée de la raison philosophique et théologique à l'époque de saint Thomas, pour vouer au discrédit la scolastique de la décadence.

Hugues de Saint-Victor.

Parmi les maîtres restés fidèles à la méthode nouvelle inaugurée dans les Écoles et qui surent pourtant éviter les excès contre lesquels saint Bernard avait dû réagir, se place, au pre-

mier rang, Hugues de Saint-Victor. Il est le chef de cette École semi-philosophique et semi-mystique, qui aura l'avantage de fournir à la grande théologie qui se prépare un élément nouveau, celui de la raison philosophique appliquée aux choses du sentiment religieux ou de la partie affective dans les choses de la religion.

Pierre Lombard.

Après lui, il ne reste plus qu'un nom à signaler avant la période qui sera celle du thomisme parfait en la personne de saint Thomas lui-même : c'est celui du compilateur heureux dont la fortune dépassa tout ce qu'on aurait pu prévoir. Lorsque, en effet, Pierre Lombard, évêque de Paris au douzième siècle, écrivait les quatre livres de ses *Sentences*, il n'avait point prévu que ce livre deviendrait jusqu'au seizième ou dix-septième siècles l'unique manuel dont les plus grands maîtres se feraient les simples commentateurs. Il est vrai que leurs commentaires devaient sans proportion dépasser l'étendue et même la valeur de l'œuvre première ; et ce seront les imperfections de cette œuvre, en même temps que les trop multiples additions provoquées par elle, dès le début, qui donneront naissance, en lui servant d'occasion ou de motif, à l'œuvre par excellence du génie humain appliquée aux choses de la foi : la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE

CHARGÉE DE VEILLER SUR LE DÉPOT DE LA FOI, ELLE EST LE GARANT INFAILLIBLE DE LA VÉRITÉ DANS L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE S. THOMAS

Le magistère dans l'ordre humain.

Si, dans l'ordre de la raison, un certain magistère est nécessaire parmi les hommes, il ne l'est que d'une certaine manière, ou à certains égards. Il ne l'est jamais d'une façon absolue. C'est qu'en effet, absolument parlant, la raison humaine doit pouvoir, par définition, atteindre par elle-même ce qui est de son domaine. Il est vrai qu'elle pourra, accidentellement, se trouver empêchée en tel ou tel sujet ou en tel ou tel groupe de sujets humains, soit à cause de l'âge, soit à cause de la complexion, ou à cause des passions, ou à cause de l'isolement, soit même à cause de l'entraînement ou de l'attachement indu à des maîtres qui eux-mêmes se trompent; mais, dans la mesure où elle s'exerce librement et selon la nature qui est la sienne avec les lois que cette nature comporte, en pleine possession de tous ses moyens, elle doit pouvoir elle-même arriver au vrai qui est de son ordre, sinon en chacun de ses sujets, du moins à les prendre dans leur élite.

Le magistère en religion.

En religion, il n'en va pas de même. La reli-

gion, selon qu'elle se prend en un sens qui la distingue de la philosophie ou de la raison, implique nécessairement et par définition quelque chose de supra-rationnel, quelque chose qui ne vient pas de la raison, mais qui vient, à tout le moins qui se donne et qu'on accepte comme venant d'une autre source, et d'une source supérieure. Car ne faire de la religion qu'un quelque chose de confus et de vague ou d'imprécis et d'irraisonné qui émergerait, parmi les hommes, d'une sorte de fonds sous-jacent à leur raison, d'une sorte de sub-conscience formée de sentiment pur qui serait à lui-même toute sa clarté ou encore, comme on l'a dit, d'intuition obscure, peut bien convenir à une certaine conception de la religion, mais non à sa conception vraie. Tout sentiment présuppose une connaissance. Si cette connaissance est dans le sujet et que ce ne soit pas la connaissance de la raison, il faudra que ce soit la connaissance obtenue par les sens; et limiter le sentiment religieux à cette seule connaissance, c'est vraiment le rabaisser à un niveau trop inférieur. D'autre part, ce ne peut pas être la connaissance de la raison selon qu'elle est dans le sujet humain, pris individuellement ou collectivement; car nous n'obtiendrions ainsi qu'une religion d'ordre philosophique. Il faut donc que nous assignions au sentiment religieux une connaissance plus haute, qui devra nécessairement être communiquée à l'homme par voie de révélation. Dès lors, un magistère s'impose; à moins qu'on

n'imagine une révélation qui serait directement faite à chaque individu humain par quelque raison supérieure extra-sensible.

La conception protestante.

Il est vrai qu'on a essayé d'une supposition intermédiaire. D'aucuns ont dit que la religion s'expliquait par une révélation venue d'en-Haut; mais contenue en des Livres inspirés, qui, une fois communiqués à l'homme, devaient lui suffire. C'est la conception protestante. Elle se heurte à l'impossibilité d'expliquer comment le sentiment religieux sera dirigé par une connaissance *vraie*; ce qui, pourtant, s'impose de toute nécessité. Dès là, en effet, qu'il s'agit de Livres contenant une révélation supérieure à la raison de l'homme, ces Livres ne peuvent être compris par cette raison de l'homme en ce qu'ils ont de supérieur à elle. Bien plus, même en ce qu'ils pourront avoir d'accessible à la raison, étant donné la diversité de capacité parmi les hommes, il y aura diversité d'interprétation ; et, par suite, possibilité d'erreur. A moins donc que l'Auteur même de ces Livres, par son action intérieure, ne prévienne l'erreur, en assistant individuellement et infailliblement chaque sujet humain, la vérité de la religion, et, par conséquent, son être même, se trouvera continuellement en péril. Et, sans doute, Dieu aurait pu assister ainsi chaque être humain dans la lecture des Livres inspirés. Mais, s'Il l'avait fait, s'Il le faisait, tous les êtres humains s'entendraient sur le sens à donner à ces Livres en toutes leurs parties. Il est manifeste que cela n'est pas. Donc ce n'est pas de la

sorte que Dieu a établi la religion parmi les hommes.

Le magistère catholique.

D'ailleurs, la nature même de l'homme, fait pour vivre en société, demandait que ce fût par voie d'autorité sociale que la vérité de la religion existe et se conserve parmi les hommes. Et c'est là très exactement la conception catholique. Tout catholique reconnaît une autorité, supérieure à lui, qui intervient, au nom même de Dieu, pour veiller à la parfaite intégrité de la révélation contenue dans les Livres inspirés. Intervenant au nom même de Dieu, et garantie par Lui, cette autorité sera infaillible dans la solution qu'elle pourra être amenée à donner, en dernier ressort, pour dirimer toute controverse soulevée au sujet de la révélation. Il faut nécessairement qu'il en soit ainsi ; sans quoi la vérité de la religion ne pourrait être assurée parmi les hommes.

Les conciles.

Un mode d'exercice de cette autorité, de tout temps accepté par tous, parmi les catholiques, consiste en la détermination prise d'un commun accord et sous l'autorité suprême du Chef de l'Église, qui est le Pontife romain, dans la réunion plénière ou générale de ceux qui sont préposés au gouvernement des fidèles. Cette détermination, quand elle est définitive, et qu'elle porte sur un point de doctrine intéressant directement ou indirectement le dépôt de la Révélation, a toujours été, par tous, dans l'Église, tenue comme l'expression infaillible de la vérité : pour la raison indiquée tout à l'heure, et qui

demande, en effet, que l'autorité préposée par l'Auteur de la Révélation, à la garde de cette Révélation, soit assistée par Lui, dans ses déterminations définitives, de telle sorte qu'elle ne puisse jamais errer.

Les Pontifes romains : leur infaillibilité.

Mais un autre mode d'exercice de cette autorité infaillible pouvait encore se concevoir et exister. C'était celui qui supposerait un seul sujet doté de la prérogative de l'infaillibilité. Et, assurément, il n'est pas plus difficile à Dieu, l'Auteur de la Révélation à sauvegarder, d'assister, pour qu'il n'y ait pas d'erreur dans la pensée commune de son Église ou de ses fidèles, en ce qui est de sa Révélation essentielle, portant sur ce qu'il faut croire et pratiquer à l'effet d'atteindre la fin surnaturelle marquée par Lui à tous les êtres humains, — un seul homme, que d'en assister plusieurs réunis. On dirait même, s'il était permis de s'exprimer de la sorte, que c'est là chose plus naturelle et plus simple. Ce sera d'ailleurs nécessaire, si la société qu'est l'Église, doit être conçue, non comme instituée par Dieu sous la forme démocratique ou aristocratique, mais sous la forme de monarchie. En ce cas, en effet, tout acte d'autorité suprême, dans l'Église, sera le fait, non pas de la collectivité, ou même d'une élite, mais, strictement et au sens le plus formel, d'un seul, qu'il agisse par lui-même, ou qu'il s'entoure du conseil et même des suffrages de tels ou tels de ses subordonnés, pris soit isolément, soit en groupe. Avec cette conception de l'Église, la prérogative de

l'infaillibilité affectera proprement le Chef de cette Église, qui est, de l'avis de tous, le Pontife romain; et elle ne se retrouvera dans les autres parties de l'Église, qu'en dépendance du Souverain Pontife. Depuis le concile du Vatican, la conséquence que nous venons de dire a été mise hors de tout doute parmi les catholiques.

Saint Thomas et l'Église.

Elle était d'ailleurs assez manifeste pour que saint Thomas, au treizième siècle, la considérât comme parfaitement acquise et réglât toujours, d'après elle, son attitude de croyant et de théologien. Pour lui, dès que l'Église, et il entendait par là l'autorité des Pontifes romains au sens que nous venons de préciser, intervenait pour fixer un point de doctrine quelconque, de façon à l'imposer ou à l'interdire, par mode de sentence définitive et irréformable, à tous les fidèles, la vérité ou la fausseté de ce point de doctrine ne pouvait plus être mise en question. L'intervention de l'Église constituait la ligne très pure qui délimitait à tout jamais la vérité et l'erreur. Il ne doutait pas et ne pouvait pas douter que ce que l'Église avait dit être vrai, ne fût vrai, en effet; et que ce qu'elle avait dit être faux ne le fût irrévocablement. Dès lors, sa puissance et sa liberté de pensée s'en trouvaient accrues dans des proportions sans mesure. Tandis que les hérétiques ou tous ceux qui ne bénéficiaient pas de l'autorité de l'Église demeuraient embarrassés et comme perdus en des doctrines qui les absorbaient et qui les retenaient dans l'erreur, lui, fermement établi dans le domaine du vrai, par

l'autorité infaillible qu'il révérait, concentrait tout son génie soit à explorer en tous sens le domaine qui était désormais le sien et dont il ne pouvait craindre d'être jamais dépossédé, soit à convaincre de leur erreur tous ceux qui s'égaraient au dehors.

L'assurance du Maître.

De là cette assurance de saint Thomas, qui le fait se prononcer avec tant de netteté sur toutes les questions. Il n'a rien de la timidité de l'homme qui hésite sur toutes choses et n'ose jamais affirmer ou nier, comme s'il n'était sûr de rien ou que rien ne pût être tenu pour vrai ou pour faux. Toutefois, ce n'est pas non plus à la légère ou témérairement qu'il nie ou affirme au sujet d'un point quelconque. Ce n'est qu'après avoir soigneusement considéré et pesé les raisons pour et les raisons contre, qu'il s'agisse de raisons empruntées à la raison elle-même ou de raisons tirées de l'autorité soit humaine, dans l'ordre de la philosophie, soit divine, dans l'ordre des documents de la foi, soit divino-humaine ou théologique, dans l'ordre des écrivains ecclésiastiques, Pères ou Docteurs. Mais une fois cela fait, il n'a garde de laisser jamais une question en suspens. S'il la soulève, s'il l'introduit, s'il la discute, c'est toujours pour la résoudre. Il estime qu'il n'est point de procédé qui soit plus indigne d'un maître, que celui de laisser indécis l'esprit de son disciple. Tout maître doit conclure ; ou s'il ne le peut pas raisonnablement, il doit s'abstenir.

Saint Thomas et le rôle du Maître..

Il est vrai que pour conclure il faut savoir.

Et, aussi bien, saint Thomas ne reconnaît-il à personne le droit d'enseigner, s'il ne sait pas. Mais, comment savoir, si rien ne pouvait être su. Voilà pourquoi ceux qui n'admettent pas qu'il y ait quelque chose de certain, non seulement en soi, mais aussi pour l'individu humain, doivent, s'ils sont logiques, nécessairement exclure toute action d'enseigner ou tout rôle de maître parmi les hommes. Mais s'il est possible à l'individu humain de savoir, et dans la mesure où il sait, il peut, il doit même, le cas échéant, assumer le rôle de maître. S'il ne le fait pas, il sera en défaut en un point essentiel, privant du pain de la vérité, aliment par excellence de l'être humain, ceux qu'il serait à même d'en nourrir. De là vient que saint Thomas, pour humble et modeste qu'il soit, assumera avec autant de simplicité que de fermeté son rôle de maître.

Saint Thomas le Maître très sûr.

Il le fera avec d'autant plus de fermeté, qu'il sera davantage conscient de posséder la vérité, non pas seulement la vérité dans tel ou tel ordre particulier et inférieur, mais la vérité en ce qu'elle a de plus élevé et de plus nécessaire à la vie de l'homme. S'il s'agit de la vérité humaine, il a conscience de la posséder à un double titre : d'abord, parce qu'il ne procède qu'à la lumière de l'évidence, partant de l'intuition des sens et des premières notions qui constituent comme la trame de l'esprit humain ; et ensuite, parce qu'il a su se mettre à l'école des meilleurs parmi les maîtres de la raison, dont il

a fait choix en pleine et parfaite connaissance de cause. Dans l'ordre de la vérité divine, il s'est fait le disciple docile du témoignage divin qu'il accepte dans son absolue pureté et intégrité, selon que les Écrivains sacrés nous le livrent; et quand il s'agira de l'interprétation de ce témoignage, il ne s'y arrêtera jamais qu'après s'être informé de l'interprétation donnée déjà par les interprètes qualifiés, que sont les écrivains ecclésiastiques, Pères ou Docteurs, ayant par-dessus tout son regard fixé sur les déterminations déjà arrêtées par l'autorité suprême dans l'Église, qui est celle des Pontifes romains.

Saint Thomas le Maître par excellence.

Si nous ajoutons à cela que saint Thomas a reçu de Dieu des facultés et une mission dont on peut dire, à la lettre, qu'elles sont uniques, au témoignage même de l'autorité suprême dans l'Église ; qu'il est venu au moment précis où la pensée humaine, dans l'ordre de la philosophie pure, et la pensée chrétienne dans l'ordre de la foi ou de la théologie, avaient atteint leur apogée ; que, de plus, il a eu le secret de parler une langue si sobre, si limpide, si simple et si naturelle, que même ceux du dehors peuvent facilement l'entendre, comme le remarquait un témoin au procès de sa canonisation, nous comprendrons sans peine l'intérêt exceptionnel qu'il doit y avoir à se faire son disciple.

DEUXIÈME PARTIE

SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER

SA VIE ; SES ŒUVRES

Sa naissance.

Historiquement, saint Thomas occupe le faîte des temps chrétiens. Il est né à la fin du premier quart du treizième siècle ; et il est mort quand le dernier quart de ce même treizième siècle allait commencer. Sa vie se déploie de 1225 à 1274. Il naquit au château de Rocca Secca, de Landolphe, comte d'Aquin, et de la comtesse Théodora. Est-ce pur hasard ; ou n'est-ce point plutôt harmonie providentielle : Aquin — son nom ne viendrait-il pas de là ? — avait son château comme bâti sur une sorte de torrent aux eaux abondantes et limpides, qui vient des montagnes d'à-côté, dont l'une d'elles, imposante et majestueuse, domine toute la chaîne où, très près de là, règne, dans sa splendeur séculaire, le foyer de vie religieuse qui s'appelle l'abbaye du Mont-Cassin.

L'oblat du Mont-Cassin.

Aussi bien, dès l'âge de cinq ans, Thomas était-il *présenté* ou *offert* par le comte Landolphe, à l'Abbé du puissant et glorieux monastère, pour qu'il pût s'y consacrer, le moment venu, à la vie

religieuse. Il est permis de supposer, en effet, que le fils du comte d'Aquin serait resté toujours dans l'illustre abbaye, comme moine bénédictin et, très probablement, un jour, comme Abbé, si les événements, conduits par la Providence, n'eussent modifié, à l'improviste, tout le cours de sa vie. Depuis neuf ans, le jeune oblat suivait les exercices de piété et vaquait à l'étude des premiers éléments sous la direction des moines, dans l'incomparable site du Mont-Cassin, lorsque son père se résolut à l'en retirer pour l'envoyer à Naples. Le motif qui dicta cette conduite fut l'insécurité du monastère. On y était à la merci des violences sans nom qu'y commettait l'empereur Frédéric II, alors en guerre contre le Pape auquel les religieux du monastère étaient demeurés fidèles. Et nous pouvons, une fois de plus, admirer ici la hauteur des conseils divins. Sans l'orage de la persécution qui sévit alors sur le monastère du Mont-Cassin, l'Église aurait eu probablement un saint Abbé de plus ; mais ni elle ni le monde n'eussent jamais connu le Docteur et le Maître que devait être Thomas d'Aquin.

L'étudiant de Naples.

Du séjour du jeune Thomas au Mont-Cassin, l'histoire n'a retenu qu'un trait, mais qui suffit pour révéler toute l'âme du grand Docteur. Un jour qu'il paraissait comme perdu en une sorte de contemplation étrange pour son âge, l'un des moines lui demanda à quoi il pensait ou réfléchissait ainsi. L'enfant, pour toute réponse, posa cette question : *Qu'est-ce que Dieu ?* — Il devait

y répondre lui-même, comme jamais n'y avait répondu aucun philosophe ni aucun théologien. Sa vie tout entière, chacun de ses actes, chacune de ses paroles et chacun de ses écrits seront commandés par cette question et ils auront pour objet d'en donner au monde la solution. — Ce fut en vue de cette mission que la Providence le conduisit à Naples. Il allait y rencontrer les premiers fils du patriarche Dominique établis depuis peu dans la grande cité. Comment et par quel attrait mystérieux le jeune fils du comte d'Aquin fut-il gagné au nouvel Ordre mendiant? On peut supposer que ce fut par un attrait de lumière. Toujours est-il qu'après quatre ans de vie universitaire, Thomas se présentait au couvent des Frères-Prêcheurs et demandait à prendre leur habit. C'était en avril 1244. Il était âgé de dix-neuf ans.

Thomas chez les Frères-Prêcheurs.

La joie fut grande au couvent des Frères. Le Maître général Jean le Teutonique était présent; et c'est lui apparement qui donna l'habit au jeune seigneur d'Aquin. Le père de Thomas, le comte Landolphe, était mort depuis peu. Cette circonstance ne pouvait que rendre plus pénible encore à la comtesse Théodora, la décision de son fils. Il est probable que ce dernier voulut prévenir les assauts que lui livrerait la tendresse maternelle et qu'il fut heureux de pouvoir quitter Naples en accompagnant le Maître général qui se rendait à Rome, et de Rome à Paris en passant par Bologne. L'émoi fut grand dans la famille d'Aquin lorsqu'on apprit la double nou-

velle de l'entrée du jeune Thomas chez les Prêcheurs et de son départ de Naples. Aussitôt les frères du fugitif, qui servaient dans l'armée de l'empereur, se mirent en mesure de le ramener même par la force. Ils l'arrachèrent, en effet, des mains du Général, aux environs d'Aquapendente, sur la route de Pérouse, et le conduisirent d'abord dans la forteresse de Saint-Jean, qui était une dépendance de Rocca Secca. C'est là qu'ils essayèrent de le détourner de sa vocation en soumettant sa vertu à l'épreuve la plus odieuse et la plus délicate. Mais Thomas en triompha par une sainte énergie en chassant d'auprès de lui, armé d'un tison, la tentation vivante qu'on lui avait opposée. Obligé de rester chez sa mère et auprès de ses sœurs, pendant un peu plus d'une année, il finit par vaincre leur résistance, et de nouveau il put rejoindre la famille religieuse qu'il s'était choisie.

Le disciple d'Albert le Grand.

Dès le début, ses supérieurs l'avaient destiné au couvent de Paris où l'Ordre avait organisé, au sein de la jeune et brillante Université, un *Studium generale* que des noms pleins de gloire commençaient déjà d'illustrer. L'un des plus fameux devait être celui du Maître que la Providence destinait au jeune novice arrivant de Naples et qui verrait un jour sa gloire éclipsée par celle de son disciple. Le Maître était Albert le Grand ; le disciple devait être Thomas d'Aquin. Pendant six ou sept ans, dont une moitié s'écoulera à Paris et l'autre moitié à Cologne, le Maître et le disciple demeureront ensemble. C'est à l'au-

tomne de 1245 qu'eut lieu leur première rencontre ; et ils ne devaient se séparer qu'à l'automne de 1252. Or, à ce moment précis, se produisait, dans la pensée scientifique de l'Église, le fait historique le plus considérable, qui devait en fixer pour jamais l'orientation et le cours. C'était la rencontre du mouvement platonico-augustinien avec le mouvement de la philosophie aristotélicienne et arabe. On peut dire que jusque-là, les doctrines de Platon vues au travers du génie de saint Augustin avaient dominé à peu près exclusivement l'enseignement théologique. Le dernier représentant le plus glorieux de ce mouvement de pensée avait été saint Anselme. Et, parmi les nouveaux Maîtres ou Docteurs qui, au moment où nous sommes, illustraient l'Université de Paris, celui qui devait être à saint Bonaventure ce qu'Albert le Grand allait être à saint Thomas d'Aquin, le franciscain Alexandre de Halès, demeurait le continuateur fidèle de l'ancien mouvement.

Albert le Grand et l'incorporation d'Aristote.

Quand le jeune Frère Thomas, alors âgé de vingt ans, arriva à Paris, et que soit au début de cette année scolaire, soit au début de l'année suivante, s'il ne fut pas dispensé de l'année de noviciat, il se trouva admis aux leçons de Maître Albert, celui-ci entreprenait son œuvre, absolument nouvelle et d'une audace prodigieuse, que le génie seul et une mission providentielle pouvaient permettre de voir réussir. Il s'agissait de s'emparer de l'œuvre d'Aristote, de la purifier des scories ou des altérations qu'y avaient ap-

portées les commentateurs arabes, tout en gardant ce qu'ils avaient pu y ajouter d'utile et de précieux, de confronter cette œuvre avec ce qu'on pouvait posséder du reste de l'antiquité grecque ou latine, et de l'offrir, mise à la portée des hommes d'étude, comme refaite à leur usage. Pendant six ou sept ans, le jeune Thomas sera à l'école d'Albert en pleine maturité de son génie et au plus fort de la réalisation de son œuvre. Il écoutera docile, attentif, silencieux, méditatif, retenant tout, écrivant de sa propre main les explications du Maître, les mûrissant dans son esprit et préparant, à son tour, mais avec une maîtrise nouvelle et plus géniale encore, la suprême synthèse de tout ce que la raison humaine avait pu découvrir et enseigner, soit à l'école de Platon et d'Augustin, soit à l'école d'Aristote, qu'il choisira hautement, à la suite de son Maître Albert, comme le représentant par excellence de la raison.

Thomas enseigne à Paris.

Les qualités du disciple s'étaient révélées au génie clairvoyant d'Albert avec un tel éclat qu'en 1252 celui-ci demanda, avec insistance, au général de l'Ordre, que Thomas fût envoyé tout de suite à Paris, afin d'y être promu, par son enseignement, aux grades de l'Université. Le futur nouveau Maître était âgé de vingt-sept ans. Il débuta par le commentaire du livre classique dont nous avons déjà parlé, que tout bachelier ou licencié devait expliquer jusqu'à ce qu'il fût lui-même devenu maître. C'était le livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Le Commentaire

de saint Thomas, bien qu'il constitue son premier grand ouvrage et que ce soit, comparé aux œuvres postérieures, une œuvre de jeunesse, est déjà d'une perfection telle, qu'il pourra fournir, sans trop de disparate, les questions et les articles dont on formera le *Supplément* destiné à compléter la fin de la *Somme théologique* elle-même, restée inachevée par la mort prématurée du saint Docteur. Ce grand ouvrage avait été précédé de la composition du tout petit traité qui a pour titre : *De l'être et de l'essence.* Il n'a que quelques pages, mais d'une doctrine si pleine, si condensée, si haute et si profonde, que l'esprit subtil et puissant du grand Cajétan en a tiré, en le commentant, un ouvrage à décourager et à ravir tout ensemble les plus passionnés de spéculation philosophique. A la même période se rattache un autre travail qui eut alors dans le monde régulier et séculier un retentissement immense. C'était le traité contre Guillaume de Saint-Amour, le trop fameux chanoine de Paris, qui s'était déclaré l'ennemi acharné des Ordres religieux, notamment des nouveaux Ordres mendiants.

Il est fait Maître.

Le pape Alexandre IV, pleinement convaincu et émerveillé par la défense du champion des religieux, non seulement donna à ces derniers gain de cause, mais intervint aussi pour que, sans plus de retard, leur brillant défenseur reçut la maîtrise dans l'Université. Il la reçut, en effet, le 23 octobre 1257. Devenu Maître, Thomas resta encore à Paris durant trois ans. C'est alors qu'il

soutint et écrivit ses premières *Questions disputées*, qui sont groupées sous le titre *De Veritate*. Nul doute qu'il n'ait commencé également à ce moment, selon l'usage qui était fixé pour les Maîtres, l'explication magistrale de quelques-uns des livres de l'Écriture Sainte. Peut-être faudrait-il assigner à la même époque la composition de la *Somme contre les Gentils*.

Il part pour Rome.

Trois ans après qu'il avait été fait Maître, sous le pontificat d'Urbain IV, Thomas fut appelé à Rome. Il devait y rester jusqu'en 1269. Ce devait être la période la plus pleine et la plus féconde de sa vie. A la demande d'Urbain IV, il entreprit et mena à bonne fin cette œuvre prodigieuse, appelée si justement la *Chaîne d'or*, où près de soixante Pères ou écrivains ecclésiastiques, dont quarante environ appartenant à l'Église grecque et une vingtaine appartenant à l'Église latine, sont évoqués tour à tour, avec un ordre si parfait, un à-propos si juste, une pertinence si consommée, à donner l'explication littérale et mystique des quatre Évangiles, qu'on croirait, remarquait déjà le premier historien du saint Docteur, Barthélemy de Lucques, que tout l'ouvrage émane d'une seule et même pensée. Ce fut aussi à la demande du même Pontife que saint Thomas composa l'office entier du Saint Sacrement, qui devait lui assurer la gloire unique d'avoir ses merveilleuses hymnes, notamment les strophes de l'*O salutaris* et du *Tantum ergo*, chantées par tout l'univers catholique, jusqu'à la fin des temps, tous les jours,

quand l'Eucharistie serait exposée à l'adoration des fidèles.

Les Commentaires sur Aristote.

A cette même période de sa vie, se rattache, pendant le pontificat d'Urbain IV et celui de Clément IV, l'exposition et le commentaire écrit de presque toute la philosophie d'Aristote, notamment de la *Physique*, de l'*Éthique*, de la *Métaphysique*, œuvre où il reprend, mais à son compte, et sur un plan entièrement nouveau, le dessein de son maître Albert le Grand. Quelque bien qu'on puisse penser ou dire de cette œuvre de saint Thomas, il semble qu'on n'en égalera jamais le mérite ou la valeur et l'importance. C'est là, dans cette œuvre, qu'il faut aller chercher la philosophie de saint Thomas ou même la philosophie tout court. Tandis qu'il semble s'effacer entièrement lui-même, pour ne faire qu'office de commentateur, son génie au moins égal sinon supérieur, dans l'ordre purement philosophique, à celui d'Aristote, a su si bien pénétrer ce dernier et s'identifier à sa pensée, que leurs deux raisons si puissantes n'en forment pour ainsi dire plus qu'une, dont il n'y a plus aucune témérité à affirmer qu'elle personnifie en quelque sorte la raison humaine elle-même.

La Somme théologique.

Mais toutes ces œuvres, quelque étendues, quelque parfaites qu'elles fussent, n'étaient qu'une préparation. L'heure était sonnée où allait enfin paraître le livre unique dont on a pu dire que joignant en lui la raison la plus haute et la foi la plus pure, il est le plus beau livre qui soit sur la plus belle des sciences. Un rensei-

gnement que nous trouvons dans Barthélemy de Lucques nous permet de supposer que saint Thomas ne vint pas tout de suite à l'idée de ce livre, mais qu'il faillit un instant s'engager dans une autre voie. Il paraît certain que chargé du *Studium* de Rome, il se préoccupa immédiatement de donner, pour les débutants en théologie, une sorte de manuel adapté. Mais, tout d'abord, il n'aurait pensé qu'à refaire, dans ce but, un nouveau travail calqué sur les *Sentences* de Pierre Lombard, comme le premier commentaire qu'il avait déjà publié à Paris, avec cette différence qu'il l'écrirait comme Maître et non plus comme simple bachelier. L'historien que nous avons cité dit que le premier livre de ce nouveau travail fut fait par saint Thomas au moment de sa vie où nous sommes. Il affirme l'avoir vu lui-même à Lucques. Mais il ajoute qu'il disparut très vite, ayant été enlevé de la circulation. Ce dernier détail nous invite à penser que saint Thomas n'avait pas donné suite à son premier dessein. Mal à l'aise assurément dans les lignes peu nettes du livre de Pierre Lombard, il se résolut à agir par lui-même avec une entière liberté. Et c'est de là que naquit la pensée de la *Somme théologique*.

Les dernières années.

Saint Thomas mit à l'écrire ou plutôt à la dicter les dix dernières années de sa vie. Il la commence à Rome vers 1265, où il soutient en même temps et écrit les Questions disputées, *De Potentia Dei*, la continue, de 1269 à 1272, à Paris, où il était revenu, et où il soutient et écrit les

Questions disputées, *De Virtutibus*, et la poursuit à Naples où, venu en 1272, il reste jusqu'au moment d'entreprendre le voyage vers Lyon, au cours duquel il meurt chez les Cisterciens de Fossa-Nova, à l'âge de quarante-neuf ans (7 mars 1274).

L'ensemble des œuvres.

C'est donc dans l'espace de moins de vingt-cinq ans que se place toute l'œuvre doctrinale de saint Thomas d'Aquin. Durant cet intervalle les chefs-d'œuvre se sont succédés sans interruption, selon que les circonstances elles-mêmes les provoquaient. Nous n'avons pu qu'indiquer les ouvrages principaux. Il faudrait y joindre le détail des commentaires ou des expositions magistrales de plusieurs livres de l'Écriture Sainte, tels que le livre de *Job*, les Psaumes, le livre d'*Isaïe*, le livre de *Jérémie*, les *Threnes*, le *Cantique des Cantiques*, les Quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul; des *Commentaires sur les Noms Divins*, de saint Denys; sur *la Trinité*, de Boèce; sur *les Semaines*, du même; et les divers ouvrages, groupés sous le nom d'*Opuscules*, dont presque tous pris à part suffiraient à assurer la gloire de leur auteur.

La cité du soleil.

Le caractère distinctif qui marque toutes ces œuvres de saint Thomas est le caractère de la lumière. Dès son premier opuscule *De ente et essentia*, à l'âge de vingt-sept ans, il enseigne avec la même netteté de pensée, la même sûreté de doctrine, la même limpidité de style qui se retrouveront dans ses dernières œuvres. S'il est vrai que sur quelques points de détail, il a mo-

difié, devenu Maître, ce qu'il avait pu enseigner comme bachelier ou commentateur de Pierre Lombard, ces points sont extrêmement rares et n'affectent en rien les lignes essentielles de sa pensée. Ces lignes essentielles étaient fixées dans son esprit dès le premier jour où il fut mis en contact, d'une part, avec l'œuvre d'Aristote, d'autre part avec les documents de la foi. L'harmonie de la foi et de la raison s'était établie pour ainsi dire d'elle-même dans son esprit. Et il suffisait qu'une question lui fût posée pour qu'elle se résolve immédiatement en pleine clarté, se situant d'elle-même à l'endroit précis qui devait être le sien dans tout l'ensemble de la doctrine. Sa pensée, qu'il portait toujours vivante et organisée ou distribuée en cité de lumière, se répandait à flots pressés et intarissables, dès qu'elle était sollicitée par le devoir d'enseigner ou par la charité de répondre. On sent, à lire ses écrits, qu'aucune question ne l'étonne ni ne l'émeut. Il vit en pleine lumière; et, dès qu'il parle ou qu'il écrit, il fait voir, comme il voit lui-même. A son contact, tout s'éclaire : rien plus ne semble obscur. Jamais peut-être il n'a fait clair dans une tête humaine comme dans cette tête-là. Sa pensée, son œuvre, c'est vraiment et par excellence la cité du soleil.

CHAPITRE II

L'ÉTUDE DE SAINT THOMAS

Aperçu général de l'œuvre de saint Thomas.

S'il est une œuvre qu'il doive être difficile et à peu près impossible de résumer, c'est bien l'œuvre de saint Thomas. Chacun de ses livres forme un tout ordonné de telle sorte que chaque point particulier de doctrine, nous dirions chaque proposition, s'y trouve à sa place, éclairé par la place qu'il occupe dans l'ensemble, et, à son tour, éclairant l'ensemble par cette place où il se trouve. Que ses livres soient composés de chapitres, ou de leçons, ou d'articles, chacune de ces parties est comme un rayon de lumière, qui descend d'un foyer central et y remonte, très rapproché du rayon d'à côté, mais s'en distinguant nettement, et s'ajoutant à lui, pour accroître la lumière au fur et à mesure, si bien que les leçons dans les livres, les chapitres dans les traités, et plus encore les articles dans la question et les questions dans les parties, en s'ajoutant ainsi, constituent des faisceaux de lumière dont l'ensemble aboutit à former un soleil. Comment, dès lors, y toucher pour rien changer ou rien retrancher, sans nuire, par là même, au caractère essentiel de cette œuvre. Aussi bien jamais l'on ne saurait trop appuyer, quand il s'agit de saint Thomas et de son œuvre, pour recommander de la prendre telle qu'il l'a don-

née et de s'y attacher avec une fidélité scrupuleuse, jalouse.

Œuvres philosophiques.

Ce sera par les œuvres philosophiques qu'il faudra commencer. Encore sera-t-il bon de prendre garde à ne pas confondre avec les œuvres philosophiques certaines œuvres d'aspect philosophique et où se trouve, en effet, beaucoup de philosophie, et de la plus haute, et de la meilleure, mais qui cependant, au sens propre et formel, ne sont pas des œuvres philosophiques, mais des œuvres théologiques. C'est ainsi que souvent on a appelé du nom de Somme philosophique la *Somme contre les Gentils*. Rien n'est plus inexact. La *Somme contre les Gentils* est une œuvre essentiellement théologique. Saint Thomas lui-même nous en avertit au début du second livre, où précisant le rôle et la méthode sur le procédé du philosophe et du théologien, il décrit, comme procédé théologique, celui-là même qui est le sien dans cet ouvrage. La philosophie de saint Thomas, ou son œuvre philosophique, comme telle, ne doit pas être cherchée ailleurs que dans ses Commentaires sur Aristote. Et c'est par là que doit commencer l'étude ordonnée du saint Docteur.

Les Commentaires sur Aristote.

Dans l'œuvre philosophique elle-même, il y aura un certain ordre à garder pour l'étudier comme il convient. Les premiers livres à lire seront ceux qui ont trait à la Logique ou à l'*Organon* d'Aristote. Ils se ramènent à deux dans l'œuvre de saint Thomas : le livre du *Perihermenias*; et le livre des *Seconds analytiques*. La

matière de ces livres est la plus essentielle, puisqu'il y est question de la proposition ou du jugement et du raisonnement démonstratif. On pourra très utilement joindre à cette lecture celle de la *Summa totius logicae*, insérée dans les éditions des Œuvres complètes. Il est vrai que cet ouvrage n'est pas tenu, par les critiques, pour être l'œuvre de saint Thomas lui-même. Mais il se rattache à lui de très près, soit qu'il résume des leçons faites par lui, soit qu'il ait pour auteur un de ses fidèles disciples, probablement Hervé de Nédellec. Il constitue, très certainement, la *Somme de la logique* la plus claire et la plus parfaitement thomiste qui puisse être proposée à ceux qui veulent connaître l'ensemble de la logique telle que l'a vécue saint Thomas.

Les Physiques.

Après les livres de Logique, devront venir les livres des Physiques, où saint Thomas, à la suite d'Aristote et en le commentant pas à pas, s'applique à mettre en pleine lumière la pensée du Philosophe en ce qui touche à l'étude de l'*être mobile* en général. C'est là qu'on trouvera, et à leur place, les aperçus les plus profonds sur les principes de l'être mobile ; sur la notion de *nature*, et sur les quatre causes ; sur le mouvement et l'infini ; sur le temps et l'espace ; sur les diverses espèces de mouvement ; sur la nécessité d'un premier moteur. — Dans les commentaires sur les livres *du Ciel et du Monde*, quelque différente que soit, aujourd'hui, notre conception du système du monde, on trouvera, sur le mouvement local en général, qui est ce-

lui de l'ensemble des corps, des aperçus du plus haut intérêt. — Dans les commentaires sur les livres *De generatione et corruptione*, c'est la doctrine même des transformations substantielles, que la science la plus moderne, notamment dans sa partie chimique, est venue confirmer avec tant d'éclat. — Avant ceux-là, d'ailleurs, pourront être lus avec fruit les commentaires sur *les Météores*, qui regardent plutôt le mouvement d'altération, intermédiaire entre le simple mouvement local et le mouvement de transformation substantielle. — Enfin, toujours dans ce même ordre de l'être mobile considéré en particulier, on aura les commentaires sur les livres *de l'Ame*, qui ne sont rien autre que l'étude du principe vital à son triple degré — végétatif — sensitif — et rationnel, nous conduisant par son degré suprême aux confins d'un nouveau monde qui est celui de l'être tout court ou de la métaphysique.

Les Métaphysiques.

Ici viendront les commentaires de saint Thomas sur les douze premiers livres des Métaphysiques, où, à la suite d'Aristote, et en éclairant la pensée du philosophe grec de toute la splendeur de son propre génie, le saint Docteur nous donne, sur les systèmes des premiers philosophes, sur la vérité et la certitude des premiers principes dans l'ordre de la connaissance, sur la vraie nature de l'être, comme tel, et sur ses principes, sur la substance et ce qui la constitue, soit en général, soit dans les êtres mobiles ou physiques, soit dans les êtres immuables ou

d'ordre intellectuel et spirituel, soit de l'Être subsistant ou premier, qui règne au sommet et dans une région absolument à part dans tout le domaine de l'être, des profondeurs de doctrine qu'on chercherait vainement ailleurs. Rien, dans l'ordre philosophique, ne saurait être comparé à ces livres.

L'Éthique. La Politique.

C'est au début de son commentaire sur les livres de l'Éthique à Nicomaque qu'on trouve, fixé par saint Thomas, son plan magistral de toutes les parties de la philosophie rattachées à la notion d'ordre. L'ordre à établir dans les actes de la raison, c'est la fin ou l'objet propre de la Logique. Avec la raison une fois ordonnée, saisir tel qu'il est en lui-même l'ordre profond et dernier des choses, c'est le propre de la Physique et de la Métaphysique. Sur cet ordre des choses une fois perçu, régler l'ordre de l'action humaine, c'est le propre de la morale, comprenant l'Éthique, quand il s'agit de l'individu ; l'Économique, s'il s'agit de la famille ; la Politique, lorsqu'il s'agit de la cité.

Les œuvres théologiques.

Mais, pour régler, comme il convient, cet ordre de l'action, la philosophie ne peut plus suffire. Il y faut une science plus haute. L'ordre des choses tel que la raison le perçoit ou peut le percevoir est celui que manifeste seulement le monde extérieur sensible dans lequel nous vivons. Or, ce monde extérieur sensible ne saurait rien nous dire de ce qui est au cœur du monde métaphysique, spirituel ou divin. Seuls, les êtres qui vivent dans ce monde, et surtout l'Être sou-

verain qui en est le Roi et qui a pour domaine propre son monde à Lui, le monde divin, peuvent nous renseigner sur les secrets de leur être ou de leur vie. Que si d'autre part, il a plu à Dieu de nous ouvrir ce monde divin qui est le sien et de vouloir que notre action individuelle, familiale, ou sociale soit réglée selon cet ordre supérieur, il est de toute évidence que nous ne pourrons régler cette action comme il convient qu'en nous conformant à cet ordre. De là l'impérieuse nécessité de le connaître. D'autre part, c'est par la foi, et, plus excellemment, par la science de cette foi ou par la théologie, que cet ordre nous est connu. Il s'ensuit qu'une nouvelle science ou un nouvel ordre d'enseignement et de doctrine s'impose en outre et en plus de l'enseignement philosophique.

La Somme contre les Gentils.

Et c'est, en effet, par cette première conclusion que saint Thomas ouvre sa *Somme théologique*. Le premier article qu'il y étudie est celui-ci : *Utum præter disciplinas philosophicas sit necessarium aliam doctrinam haberi?* Et il donne la réponse que nous venons d'indiquer. Du même coup, nous voyons la place que doit occuper, dans notre étude de saint Thomas, l'étude de ses œuvres théologiques et tout spécialement l'étude de la *Somme*. Elle doit venir *après* l'étude des œuvres philosophiques telles que nous venons de les rappeler. Mais elle doit venir à ce moment précis. On pourrait, il est vrai, se demander s'il ne faudrait pas auparavant nous enquérir du fait

de la Révélation et chercher, dans les œuvres de saint Thomas, ce qui peut se rapporter à ce fait, comme doivent être, semble-t-il, ses commentaires sur les livres de l'Écriture Sainte. A cela, nous répondons que saint Thomas n'a point d'œuvre spéciale se rapportant à ce qui constitue aujourd'hui les traités de propédeutique entre la philosophie et la théologie proprement dite. Pour lui, le fait de l'existence de la Parole de Dieu ou de sa Révélation était un fait patent. Le Livre de Dieu contenant cette Parole ou cette Révélation était du domaine public et accepté de tous. Il en était de même du fait de l'Église interprète et gardienne infaillible de cette Parole ou de cette Révélation. Son autorité comme telle n'était alors contestée par personne dans le monde chrétien. Et, pour ceux du dehors, ils n'avaient qu'à regarder, tant le fait de l'Église était aveuglant de vérité, à cette époque de l'apogée de la chrétienté. Toutefois, si saint Thomas n'a pas senti le besoin de faire sur ce double sujet de longs traités spéciaux tels que nous les avons eus depuis la révolte du seizième siècle, il a condensé, en trois ou quatre chapitres, au début de la *Somme contre les Gentils*, et dans la première question de la *Somme théologique*, comme tout le traité de la Révélation et de l'Église et des lieux théologiques. Et, même aujourd'hui, ces quelques pages suffisent. Car, plus nous nous éloignons des temps de la révolte protestante, plus la vérité de la Bible et de l'Église demeurera établie par le seul fait de leur

magnifique permanence au milieu de la poussière des sectes dissidentes.

La Somme théologique.

Il est un autre caractère de vérité de cet ordre surnaturel. C'est l'harmonie du corps de doctrine édifié à son sujet par la raison théologique. Et, ici, vient, proprement, l'œuvre maîtresse de saint Thomas, sa *Somme théologique*. En elle se trouve vérifiée, excellemment, la grande parole de Pascal : « Le plus court moyen pour empêcher les hérésies est d'instruire de toutes les vérités ; et le plus sûr moyen de les réfuter (ces hérésies) est de les déclarer toutes (ces vérités). Car que diront les hérétiques. Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité. Leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité ». Pour qui vit dans la *Somme théologique*, cette faute n'est point possible ; parce qu'il suit toutes les vérités, étant instruit de toutes et les trouvant toutes merveilleusement déclarées, chacune à la place qui est la sienne. « Il y a un grand nombre de vérités, disait encore Pascal, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes », prises isolément, « et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de ces vérités » [*Pensées*, art. xxv, xi]. Celui qui vit dans la *Somme théologique* connaît toutes les vérités, qu'il s'agisse des vérités d'ordre naturel

et rationnel, ou qu'il s'agisse des vérités d'ordre surnaturel et de foi. Il les connaît toutes, communiquant entre elles, et loin de se nuire ou de se combattre et de s'exclure, s'appelant, au contraire, les unes les autres et ne formant qu'un seul ordre transcendant où règne la plus parfaite harmonie.

Les œuvres de saint Thomas.

Quand une fois l'esprit a pénétré dans cette cité de lumière et qu'il s'y est établi, il y éprouve un tel repos de contemplation, une telle quiétude de possession de la vérité, qu'il ne sent plus le besoin d'autre chose. Il y a pour lui comme une souffrance d'avoir à en sortir; et il ne le ferait jamais, même pour recourir à d'autres écrits de saint Thomas, si, quand il va à ces autres écrits, il n'y retrouvait, en formules toujours également lumineuses, tel ou tel des aspects de la vérité totale qu'il possède organisée en corps parfait de doctrine dans la *Somme.* A ce titre, il lira avec joie et avec fruit, mais plutôt par mode de références ou de comparaisons détachées, tel ou tel autre des écrits du saint Docteur, qu'il s'agisse du Commentaire sur les *Sentences*, ou des Questions disputées, ou des Opuscules soit philosophiques, soit théologiques.

Les commentaires de l'Écriture.

Pour ce qui est des Commentaires sur les livres de l'Écriture Sainte, ils occuperont une place à part. Ils ne sont eux-mêmes que l'application de la pensée théologique toute pleine des lumières de la *Somme* aux documents par excellence de la Révélation divine. Loin donc de s'opposer à la jouissance de la *Somme* ou de lui être étran-

gère, cette lecture en sera comme le fruit par excellence, son fruit dernier le plus savoureux. Car, de même que les documents de la foi ont précédé le corps de doctrine de la *Somme*, de même ils se retrouvent après lui, avec cette différence seulement que chacune de leurs parties, au lieu d'être isolée au regard de l'âme et de paraître parfois obscure dans son isolement, s'éclaire de la pleine lumière du tout, possédée avec une perfection d'ordre absolument transcendant.

Saint Thomas pour le clergé et les philosophes.

Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'étude de saint Thomas ne s'applique qu'à ceux qui peuvent recourir à toutes ses œuvres dans leur texte original. C'est par excellence le propre du clergé, dont la mission et le rôle est précisément d'aller chercher, dans ces œuvres, le pain substantiel de la vérité catholique qu'ils doivent ensuite distribuer autour d'eux. Mais d'autres aussi pourraient, s'ils le voulaient, recourir directement aux œuvres de saint Thomas dans leur texte. Ce sont tous ceux que nous pourrions appeler les professionnels des études philosophiques. Pour eux, la langue de saint Thomas ne saurait être un obstacle. Ils sont appelés, en effet, d'office, à lire d'autres livres écrits en latin, dont la langue et la pensée sont bien autrement difficiles à entendre que la langue et la pensée de saint Thomas. Bien plus, c'est dans le texte de saint Thomas, notamment pour ce qui est des Commentaires sur Aristote, qu'ils trouveraient, comme ils ne le trouveront nulle part ailleurs, la clef

des œuvres du philosophe grec que plusieurs d'entr'eux sont obligés, par état, de rechercher et de traduire. Mais, s'agirait-il même des œuvres strictement théologiques, et très spécialement de la *Somme*, outre qu'ils ont le plus grand intérêt à connaître pour eux et pour les autres la vérité totale qui s'y trouve exposée, il y a encore que c'est à chaque pas qu'ils rencontreront, dans ces écrits, les aperçus philosophiques les plus de nature à les intéresser.

Saint Thomas pour l'élite.

Longtemps on a pu croire que saint Thomas, dans la suite de son exposé doctrinal, tel surtout que nous le trouvons dans la *Somme théologique*, n'était et ne pouvait être ouvert qu'aux spécialistes. En fait, il en était ainsi jusqu'à nos jours. Les actes des derniers Souverains Pontifes, depuis Pie IX, ont amené, grâce à Dieu, un nouvel état de choses. Des travaux ont été faits pour que l'accès des œuvres de saint Thomas, notamment de plusieurs de ses opuscules, de sa Chaîne d'or, de ses Commentaires sur saint Paul, de la *Somme contre les Gentils*, et, plus encore, de sa *Somme théologique*, s'ouvre directement, même à ceux du dehors qui ne pouvaient lire le saint Docteur dans son texte latin. Assurément, les traductions de ces œuvres ne sauraient jamais remplacer le texte original. Mais pour ceux qui ne peuvent recourir à ce texte, ou qui trouvent plus à leur portée une traduction en langue moderne, des traductions françaises ont été publiées, qui leur permettent de s'initier à la pensée du saint Docteur dans la suite de son exposé intégral et au-

thentique. Il a été fait aussi des traductions de la *Somme théologique* en d'autres langues modernes. L'une de celles qui pourront aider le plus à ouvrir l'accès direct de saint Thomas est la traduction anglaise que viennent de publier les Pères Dominicains de la Province d'Angleterre. En France, il existait jusqu'ici deux traductions assez répandues, celles de Drioux et de Lachat.

Le Commentaire français de la Somme théologique.

C'est pour faciliter plus encore à ceux du dehors l'accès direct de l'œuvre par excellence de saint Thomas qu'a été entrepris le *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, où se trouve la pensée du saint Docteur dans l'intégrité de son texte, mais non plus sous la forme d'une traduction rigide et figée, qui ne peut que très difficilement donner, dans sa perfection, le sens et la saveur de cette pensée, ni d'une traduction suivie d'un commentaire, ce qui a l'inconvénient de ne plus faire un tout homogène et sans heurt, mais par « une traduction fondue avec le Commentaire, une traduction qui, aux endroits difficiles, se continue par un Commentaire, une traduction avisée et secourable, qui, selon le besoin et le désir du lecteur, s'explique elle-même » et « fait connaître à fond la doctrine théologique de saint Thomas, rendant facile à croire deux choses : la première, que saint Thomas est le prince des théologiens; la seconde, que la *Somme* est le plus beau livre sur la plus belle des sciences ». [P. Coconnier, dans la *Revue Thomiste*.]

Saint Thomas pour tous.

Cependant, quelque accessible que pût être rendue de la sorte au public du dehors l'œuvre par excellence de saint Thomas, son étendue et son caractère d'explication ou même de démonstration technique et détaillée ne permettaient pas de la proposer, sous cette forme, à l'universalité des intelligences. Il restait de la réduire, sans la transformer : en ce sens qu'on en garderait les lignes essentielles et qu'on donnerait, dans la suite même de son ordre merveilleux, la moelle des conclusions doctrinales qu'elle renferme, avec le minimum d'explications ou de preuves qui demeurent à la portée du grand nombre ou de la multitude; la forme dialoguée ajouterait encore à la facilité de la lecture et permettrait de conserver le caractère foncier de la *Somme* elle-même qui procède par interrogation discutée en chacun de ses articles. Cette pensée trouvait sa réalisation dans *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles*, dont un double Extrait adapté permettait d'initier à l'ordre de la *Somme* et à son premier fond substantiel doctrinal, même les enfants des écoles, et jusqu'aux « tout petits ». Désormais, il n'est plus une intelligence qui ne puisse, si on le veut, vivre dans la lumière même de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

CHAPITRE III

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE : LA LOGIQUE

Objet et rôle de la philosophie.

Nous avons déjà noté que, pour saint Thomas, le rôle du philosophe consiste, d'abord, à mettre de l'ordre dans les actes de sa raison, et, ensuite, à user de sa raison ainsi ordonnée pour saisir l'ordre des choses en ce qu'il a de plus profond, à l'effet de pouvoir lui-même établir, dans son action, l'ordre qui convient. Toute la philosophie est donc une question d'ordre, au sens le plus essentiel et le plus haut ou le plus profond de ce beau mot. Cela, d'ailleurs, ne saurait étonner si l'on songe à ce que la philosophie est, par excellence, chose de la raison, et que le propre de la raison est d'ordonner. Toutefois, il se pourra, nous l'avons déjà noté aussi, que la philosophie ne suffira point à connaître pleinement tout l'ordre des choses et à régler dans toute sa perfection l'ordre de l'action. Une science plus haute, qui sera faite de raison et de foi, et qui est la théologie, achèvera ici ce que la philosophie toute seule n'aurait pu qu'ébaucher.

La Logique.

Les actes de la raison, où le premier rôle du philosophe est de mettre de l'ordre, se ramènent à trois : percevoir des notions; former des jugements; s'enquérir et conclure par voie d'argumentation ou de raisonnement et de discours.

C'est ce qu'on est convenu d'appeler les trois opérations de l'esprit, auxquelles correspondent les trois parties de la Logique où l'on traite, à la suite d'Aristote et en gardant le titre des livres de l'*Organon* : des *Catégories*, de l'*Interprétation*, des *Analytiques*.

Les Catégories.

La première opération de l'esprit consiste donc à percevoir des notions. Cette perception des notions, en son début, est quelque chose d'instinctif, qui se fait tout naturellement et sans qu'il soit besoin d'aucune réflexion. Un objet quelconque frappe nos sens. Nous en dégageons, tout de suite, dès que nous avons l'usage de la raison, une idée, son idée, celle dont il n'est que la réalisation concrète. C'est ainsi qu'à la vue d'un arbre quelconque, nous percevons aussitôt l'idée d'arbre ; à la vue d'un homme, l'idée d'homme ; à la vue d'une statue, l'idée de statue ; et ainsi pour tout.

Or, toutes ces idées que nous percevons de la sorte peuvent et doivent se ramener à deux grandes classes : l'une, qui est celle de la *substance ;* l'autre, qui est celle des *accidents.* — La première comprend toutes les notions qui désignent un quelque chose qui demeure comme fond sous des modifications ou des changements de surface. — La seconde comprend toutes les notions qui désignent les modifications ou les changements de surface pouvant survenir à l'occasion de ce fond que la substance désigne.

Voilà, par exemple, tel homme, de telle stature, de telle couleur, fils ou père d'un tel, qui

appelle quelqu'un ou qui est appelé lui-même, qui est aujourd'hui, ici, qui se tient assis ou debout, et qui a tel habit, tel costume. — En apercevant cet homme, je puis et dois percevoir dix genres ou catégories de notions. — J'ai, en le voyant, l'idée d'un fond qui demeure identique sous de multiples changements ou transformations. J'ai, en même temps, ou puis avoir l'idée de ces changements ou de ces transformations multiples, qui se ramènent à l'idée de stature ou de taille, à l'idée de couleur, à l'idée de rapport, à l'idée d'action ou de passion, à l'idée de temps, à l'idée d'espace ou de lieu, à l'idée de position, à l'idée de vêtement ou d'habit.

A l'occasion de tout être ou de tout objet qui tombe sous mes sens, je puis percevoir, bien que s'appliquant diversement, ces mêmes notions ou ces mêmes idées, sauf peut-être à l'exception de la dernière et de l'avant-dernière, qui semblent plutôt appartenir à des êtres organisés ou vivants et surtout à l'homme.

Voilà donc la première opération de l'esprit : percevoir ces notions, qui se ramènent toutes aux dix groupes ou catégories que nous venons de préciser.

L'universel.

Un même caractère affecte essentiellement toutes ces notions : c'est le fait de pouvoir s'appliquer indifféremment à toutes sortes d'êtres particuliers dans l'ordre de chacune d'elles. La notion ou l'idée d'homme, perçue à l'occasion de tel homme, n'est point propre à cet homme-là; elle peut s'appliquer à toutes sortes d'êtres

humains semblables à cet homme que j'ai vu ou que je vois. De même, pour la notion de stature, perçue à l'occasion de la stature de cet homme, et pour toutes les autres notions perçues à son occasion.

Ce caractère est celui de l'universalité. Il n'existe comme tel, ou sous sa raison d'universalité, — c'est-à-dire de non détermination à tel individu particulier limité dans le temps et dans l'espace, mais de possibilité d'attribution à des êtres particuliers du même ordre à l'infini, — que dans l'esprit où cette notion a été conçue et qui a pris conscience de son caractère de notion universelle. Mais il affectera, de soi, quand l'esprit en prendra ainsi conscience, toutes les notions perçues par l'intelligence. Chacune d'elles peut et doit être perçue par l'intelligence comme notion universelle. C'est même par là, par cette note d'universalité, que les notions perçues par l'intelligence se distinguent des images concrètes perçues par les sens et d'où l'intelligence a tiré chacune de ses notions.

Les universaux.

En percevant ainsi cette raison d'universel, l'esprit est amené à la distribuer ou à la ranger sous cinq grandes raisons qui doivent permettre de tout classer dans l'ordre de la science. Ce sont les raisons de *genre*, d'*espèce*, de *différence spécifique*, de *propre*, d'*accident*. Comme il est aisé de s'en rendre compte, trois de ces grandes raisons désignent ce qui se rattache à la catégorie de la substance, quand on les applique à l'être pur et simple : les deux autres désignent

ce qui appartient aux neuf autres catégories, savoir les accidents, distinguant, parmi les accidents, ceux qui sont inséparables de la substance et lui appartiennent en *propre*, de ceux qui ne l'affectent qu'*accidentellement*. Pour ce qui est des trois raisons d'universel, qui se rattachent à la catégorie de la substance, elles se commandent entre elles, à des titres divers. La première, ou le *genre*, dit, de soi, quelque chose d'indéterminé; la *différence spécifique*, au contraire, indique ce qui détermine le genre et fixe l'espèce; et l'*espèce* n'est rien autre que l'union ou la conjonction des deux.

La définition.

Or, cette union ou cette conjonction des deux premières raisons d'universel est ce qui constitue précisément la définition, terme et objet propre de toute science. On peut voir, par là, qu'à vrai dire, seule la substance est objet de définition; et si, même pour l'accident, on parle de définition, ce ne sera que dans un sens diminué ou dérivé et moins parfait; l'accident, en effet, ne peut être défini sans qu'on s'y réfère à la substance qu'il connote et qui le porte.

L'arbre de Porphyre.

Quant aux trois grandes raisons de genre, de différence spécifique et d'espèce, selon qu'on les applique dans la catégorie de la substance, elles se subordonnent de telle sorte que le premier genre, appelé aussi genre généralissime, est celui que désigne le mot même de *substance*. Ce genre se divise aussitôt en deux espèces, dont l'une aura seulement raison d'espèce, et dont l'autre deviendra, à son tour, un nouveau genre

qui se divisera en deux nouvelles espèces. La substance, en effet, peut être ou *corporelle*, ou *incorporelle*. La substance incorporelle ne se divise pas en d'autres espèces, par rapport à nous; mais la substance corporelle se divise en *substance corporelle inanimée* ou non vivante, et en *substance corporelle animée* ou vivante. Cette dernière, à son tour, devenant, par rapport à nous, un nouveau genre, se subdivise en deux autres espèces, qui seront la *substance corporelle vivante purement et simplement*, et la *substance corporelle vivante sensible* : laquelle, une dernière fois, se divise encore et donne, comme espèces dernières, qui ne comprennent plus sous elles d'autres espèces, au sens où nous en parlons ici : la *substance corporelle vivante sensible purement et simplement*, comme sont tous les animaux autres que l'homme, et la *substance corporelle vivante sensible raisonnable*, qui est le propre de l'homme.

L'ordre des sciences.

Cette subordination des genres et des espèces, qu'on a appelée l'arbre de Porphyre, du nom du philosophe qui l'a mis en figure, est ce qui fonde tout l'ordre des sciences, comme c'est la raison d'universel qui fonde la science elle-même, par rapport à nous. Chaque science, en effet, aura pour objet propre l'un ou l'autre de ces genres avec son espèce propre qui n'a que la raison d'espèce et non la raison de genre nouveau ayant sous lui d'autres espèces. C'est ainsi que la première de toutes les sciences, dans l'ordre purement naturel ou philosophique, et celle que

toutes les autres supposeront, aura pour objet propre la substance sous sa raison générique de substance et sous sa raison spécifique de substance incorporelle. C'est l'objet de la *Métaphysique*. La science qui viendra immédiatement après elle, sera la science de la nature ou la *Physique*, au sens aristotélicien de ce mot, qui aura pour objet la substance corporelle comme telle et la substance corporelle non vivante. La troisième science sera celle de la *Biologie*, qui aura pour objet la substance corporelle vivante comme telle et la substance corporelle vivante purement et simplement, sans s'occuper directement de la substance corporelle vivante sensible. Celle-ci deviendra l'objet de la *Zoologie*. Et après elles toutes, les supposant et s'y ajoutant, viendra l'*Anthropologie* ou la science de l'homme, substance corporelle vivante sensible et raisonnable.

Sciences mathématiques.

La même subordination se retrouvera dans les sciences qui auront pour objet, non plus la substance, mais l'accident : telle, par exemple, la science *Mathématique*, dont l'objet propre sera la quantité sous sa raison générique de quantité, et qui aura sous elle l'*Arithmétique* s'occupant du nombre, et la *Géométrie* s'occupant de l'étendue; lesquelles, à leur tour, auront sous elles d'autres sciences moins générales et qui les présupposeront, comme la *Musique* dont l'objet propre sera le nombre dans le son, et la *Perspective* qui aura pour objet la ligne tombant sous le sens de la vue.

Objectivité de notre science.

Tous ces objets de science auront, à des degrés divers, la raison d'universel, seul l'universel pouvant être, pour nous, objet de science proprement dite. C'est qu'en effet, la science est proprement objet d'intelligence, non de faculté sensible, bien que la science, dans son origine et dans son application, suppose toujours la faculté sensible qui a pour objet propre le particulier et le concret. *C'est du concret*, en effet, *que nous abstrayons*, *à l'origine*, *toutes les notions universelles;* et *notre esprit ne travaille sur ces notions universelles que pour expliquer ou fixer les lois de tous les êtres particuliers ou concrets qui peuvent être en contact avec nous ou que nous sommes nous-mêmes*. Aussi bien, quoique travaillant dans l'abstrait, notre science, quand elle est ce qu'elle doit être, n'en est pas moins toute pénétrée de réalité concrète, si l'on peut ainsi dire. Non pas que son objet, comme tel, ou les notions abstraites et universelles sur lesquelles porte son acte, soient des réalités qui subsistent : elles n'ont d'être, comme telles, que dans notre esprit qui les perçoit ou s'en occupe. Mais nous les avons toutes tirées, quant à leur première origine, *d'êtres réels concrets perçus par nos sens ;* et *elles nous permettent d'aboutir*, *à l'aide du raisonnement* dont nous parlerons bientôt *et par voie de déduction ou de conclusion*, *à d'autres réalités*, que nos sens ne perçoivent plus, qu'ils ne peuvent même pas percevoir, car elles n'ont rien de corporel ou de concret au sens matériel, mais *dont l'être réel* ou la réalité d'existence,

disons, proprement, la subsistence, *s'impose à notre raison* avec non moins de certitude que l'existence concrète des réalités qui tombent sous nos sens.

Grandeur de l'acte de penser.

Et voilà bien, en effet, ce qui constitue notre véritable grandeur et ce qui fait l'intérêt exceptionnel qui s'attache à notre opération intellectuelle dans l'ordre des sciences philosophiques. C'est ici qu'intervient, dans toute son excellence, notre acte de penser, cet acte qui nous fait nous-mêmes et nous ouvre, de part en part, le domaine de notre propre vie humaine. — Il est vrai qu'au premier aspect, cet acte de la pensée, en nous, pourrait paraître d'un ordre plutôt inférieur. Il semblerait ne porter que sur de pures abstractions. Et parce que les abstractions, comme telles, sont vides de réalité, de là le discrédit qui courrait risque de s'attacher à toute notre vie intellectuelle. Volontiers, d'aucuns l'opposeraient à la vie des sens, qui, seule, atteindrait la réalité en elle-même. Par contre, il en est d'autres, et ils sont aujourd'hui légion dans certaines Écoles, qui refusent à nos sens tout crédit, et qui, dès lors, voudraient tout établir sur la seule opération de notre esprit. On connaît le cri suprême de Descartes, jeté comme un défi aux sceptiques qui doutaient de tout, même de leur existence : — *Je pense; donc je suis !* — Ainsi donc : ou les sens nous trompent, et nous ne pouvons saisir de réalité vraie qu'à l'aide de notre esprit, lequel, d'autre part, ne saisit que de l'abstrait ou de l'irréel ; ou bien

nous ne saisissons le réel que par nos sens, et alors que devient la suprématie de notre esprit, ou même à quoi peuvent nous servir ces jeux d'abstraction qui ne semblent répondre à aucune réalité.

Critériologie et certitude.

C'est le problème même de la critériologie ou de la certitude, qui occupe aujourd'hui dans les Écoles une place si prépondérante, au point de paraître absorber, en lui seul, toute la philosophie.

La solution pourtant ne saurait faire aucun doute. Il faut concéder absolument que le réel n'est immédiatement et directement perçu que par nos sens. Immédiatement et directement, nous ne percevons, comme réalité, que le concret et le sensible. Car, seul, le concret et le sensible existe immédiatement et directement perceptible pour nous dans sa réalité de chose qui subsiste. L'universel, ou les notions abstraites, qui sont l'objet propre de notre esprit, n'existent point, comme des réalités subsistantes, à l'état d'universel ou de notions abstraites. Il est bien vrai qu'elles disent un rapport essentiel à des réalités qui subsistent. Et, à ce titre, nous l'avons dit, elles sont véritablement objectives ou pleines de réalité. Mais les réalités qui subsistent et qui correspondent à ces notions abstraites, garantissant pour autant leur réalité objective, ne subsistent elles-mêmes qu'à l'état de réalités particulières et concrètes. Or, le concret, le particulier n'est perçu directement et immédiatement que par nos sens.



Vérité de nos sens.

Mais il est perçu immédiatement et directement par nos sens. *Entre eux et ce particulier ou ce concret, il n'est aucune faculté de perception qui ait le droit ou la mission d'intervenir.* Nulle nécessité d'acte de la raison, soit comme perception, soit comme raisonnement, pour percevoir cette réalité concrète. La raison *présuppose* la perception du concret par les sens ; elle n'intervient qu'à la suite ou à l'occasion de cette perception directe et immédiate, pour percevoir, à son tour, non plus la réalité de la chose concrète, mais, au contraire, l'idée ou la notion abstraite de cette réalité perçue par les sens. *Tout ce qu'il y aura donc de réalité dans l'objet propre de l'intelligence lui viendra de la réalité directement et immédiatement perçue par les sens.* A ce titre, il est vrai que l'objet de l'intelligence est d'ordre abstrait et irréel, tandis que celui des sens est d'ordre réel et concret.

Rôle de l'intelligence.

Toutefois, même dans l'ordre de la réalité, l'intelligence va prendre une sublime revanche. C'est qu'en effet, cet être concret et particulier, qui est l'objet propre des sens et qui est, pour nous, le seul objet réel immédiatement et directement perçu, est, en réalité, si peu ! Étant d'ordre sensible, il est soumis aux conditions du temps et de l'espace. Il est aujourd'hui, ici, ou là. Mais il n'est qu'ici ou là. S'il est aujourd'hui, il pouvait ne pas être. A telle date, il n'était pas ; à telle autre, il ne sera pas, non plus. Son être est tout ce qu'il y a de plus précaire. Et la perception qu'en a le sens est plus précaire encore.

Elle n'est qu'au moment et durant le temps que cet être sensible agit sur lui et l'affecte présentement. Elle cesse, dès que l'objet passe ou disparaît; ou bien dès que le sens lui-même s'interrompt dans son acte. Et souvent, une fois disparue, elle ne peut plus reparaître ou se renouveler.

Intuition et raisonnement.

Si donc l'intuition ou la perception immédiate et directe de la réalité concrète par le sens a l'avantage inappréciable d'atteindre le réel dans le fait de sa subsistence, cet avantage est soumis à des conditions qui en diminuent étrangement le prix.

Or, c'est ici que l'intelligence vient compléter le sens et nous assurer le privilège d'atteindre une autre réalité infiniment supérieure à celle que le sens atteignait. Toutefois, elle ne l'atteindra point directement et par mode de vision ou d'intuition immédiate. Si nous parlons encore de vision et d'intuition, pour l'intelligence, ce n'est plus pour signifier la perception immédiate de la réalité subsistante dans l'ordre intellectuel : elle ne perçoit que les notions abstraites de la réalité subsistante sensible. Mais, à l'aide de ces notions ainsi perçues dans sa première opération, par mode de vision ou d'intuition au sens que nous venons de préciser, elle arrive ensuite, par voie de raisonnement ou de déduction et de discours, à atteindre cette autre réalité qui subsiste dans un autre ordre et dans un autre monde où les sens ne peuvent absolument rien percevoir. Par cette voie, l'intelligence at-

teindra cette autre réalité transcendante, non point quant à ce qu'elle est en elle-même, puisqu'elle n'en a pas l'intuition ou la perception directe et immédiate, mais quant à la nécessité de son être ou du fait qu'elle soit, non moins sûrement ou avec non moins de certitude que le sens atteint, par voie d'intuition ou de perception immédiate, la réalité particulière sensible et concrète.

Elle partira, d'ailleurs, de cette réalité concrète elle-même. Car c'est elle qui lui fournira ces premières notions, objet propre de sa première opération, à l'aide desquelles et par la lumière innée qui s'en dégage, du seul fait de son contact avec elles, elle pourra, les rapprochant entre elles et prenant dans chacune la part spéciale de vérité qu'elle renferme, aller, en discourant, du connu à l'inconnu, ou *de la réalité concrète sensible*, que les sens ont perçue, *à une autre réalité* que les sens, ni elle-même, par sa seule nature, ne sauraient percevoir par mode d'intuition, mais *qu'elle peut et qu'elle doit affirmer comme exigée ou nécessairement requise* par la réalité même que les sens ont perçue.

Le jugement.

Toutefois, nous venons de le dire, cette conquête de notre esprit, qui l'élève si haut au-dessus des sens, ne sera jamais, pour nous, sur cette terre, le fruit ou l'apanage de sa première opération. Il y faut tout ensemble la seconde et la troisième de ses opérations. — La seconde opération de notre esprit, que la Logique a pour objet d'ordonner, consiste à comparer entre elles les

notions qui sont le fruit de la première, et à former à leur sujet de multiples jugements. C'est en elle, proprement, que se trouvera la vérité ou l'erreur. Même la troisième opération de l'esprit, ou le raisonnement, devra se ramener, comme fond de vérité, à des formations de jugements, ou à des affirmations et des négations. Car, proprement, la vérité consiste dans le rapport de conformité entre ce qui est ou n'est pas et l'acte de l'intelligence, qui, formellement ou éminemment, affirme que ce qui est est ou que ce qui n'est pas n'est pas. Si, d'une chose qui est, l'intelligence dit qu'elle n'est pas ; ou, d'une chose qui n'est pas, qu'elle est, on a, formellement, l'erreur. De là l'importance souveraine, pour nous, dans notre vie intellectuelle ou de la pensée, de n'affirmer qu'à bon escient ou en connaissance de cause, ou de ne nier également qu'en parfaite connaissance.

Règles du jugement.

Tout se ramène, ici, à une question de prudence ou d'attention et de sage modestie. Avant de nous prononcer sur un sujet quelconque, il faut soigneusement considérer les termes de la question posée. Ces termes peuvent et doivent se ramener à un sujet et un attribut. Le sujet est cela même dont il s'agit de savoir si l'attribut lui convient ou ne lui convient pas. Ce sujet sera tantôt quelque chose de particulier, tantôt quelque chose d'universel. Dans le premier cas, on pourra avoir un individu ou une collection déterminée d'individus. Dans le second cas, ce pourront être tous les individus d'une même es-

pèce, ou simplement l'espèce elle-même signifiée soit d'une façon abstraite, soit d'une façon concrète. Selon qu'il s'agira d'un sujet ayant tel ou tel caractère, un même attribut conviendra ou ne conviendra pas. Encore faudra-t-il, avant de se prononcer sur la convenance ou la non convenance de tel attribut à tel sujet, bien examiner la nature de cet attribut, et voir à quel titre il s'applique ou ne s'applique pas, si c'est à titre de genre, ou de différence, ou d'espèce, ou de propre ou d'accident. D'un mot, bien définir les termes et examiner avec grand soin dans quel rapport ils se trouvent entre eux, voilà la règle pour la formation de tout jugement ou de toute proposition devant aboutir à affirmer, à nier, ou à suspendre l'acte de son esprit. Car c'est encore une grande sagesse de savoir réserver son jugement, quand le vrai rapport des deux termes nous échappe.

Le raisonnement.

Mais ici, précisément, interviendra, pour nous aider à découvrir la vérité, cette troisième opération de notre esprit, que nous appelons le raisonnement ou le discours. Elle consiste à rechercher un nouveau terme, qui, rapproché des deux premiers demeurés obscurs dans le rapport qu'ils ont entre eux, éclairera ce rapport et nous permettra de voir enfin s'il faut affirmer ou nier à leur sujet. Tout raisonnement, en effet, se ramène à un rapprochement de deux termes demeurés obscurs avec un troisième terme qui doit les éclairer. Ce troisième terme, destiné à éclairer le rapport des deux premiers, est celui qu'on

appelle, dans la science du raisonnement, le moyen terme. Dès qu'une proposition est obscure et qu'on ne voit pas s'il faut affirmer l'attribut du sujet ou s'il faut le nier, la première chose à faire est de chercher un nouveau terme dont on puisse voir tout de suite s'il convient ou ne convient pas aux deux premiers. Car, en vertu du principe que deux choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles, si nous voyons, au sujet des deux premiers termes, qu'ils conviennent à ce terme nouveau, nous verrons par le fait même qu'ils conviennent entre eux. Il se pourra, d'ailleurs, qu'il faille une série de moyens termes subordonnés pour voir pleinement le rapport qui existe entre deux termes proposés d'abord. Mais si nous procédons d'une façon ordonnée et par une série de propositions qui s'éclairent au fur et à mesure, nous pourrons, allant du connu à l'inconnu, arriver à la pleine lumière, quand la question posée ne dépasse point la portée de la raison.

Construction du raisonnement.

Les formes de raisonnement peuvent être multiples. Il serait trop long et d'ailleurs inutile ou fastidieux de les rappeler ici ; d'autant que plusieurs d'entre elles sont imparfaites et ne concluent qu'indirectement ou exposent à conclure mal. Aussi bien est-il bon de remarquer qu'il est une forme parfaite, à laquelle toutes les autres peuvent et doivent se ramener, et qui, par conséquent, suffit à elle seule pour raisonner comme il convient. C'est la forme du syllogisme ou du raisonnement qui consiste à agencer ou à

ordonner les propositions et les termes de telle sorte que le moyen terme se trouve sujet dans la majeure, ou dans la première proposition, qui a pour attribut, l'attribut même de la proposition à éclaircir ou à démontrer; et attribut dans la mineure, ou dans la seconde proposition, qui a, pour sujet, le sujet même de la proposition principale, devenue la troisième proposition dans l'ordonnance du raisonnement. Les deux premières propositions, destinées à préparer ou à amener cette troisième proposition, portent le nom de prémisses et ont raison de principes par rapport à la troisième qui a raison de conclusion.

Un exemple de raisonnement.

Un exemple fera saisir tout de suite la nature et l'importance en même temps que l'efficacité souveraine du raisonnement pour nous conduire à la vérité. Nous le donnons au sujet de la question la plus vitale et la plus essentielle, la question même de l'existence de Dieu. Que Dieu existe ou qu'Il soit, ce n'est point pour nous chose évidente. Nos sens ne perçoivent pas l'être de Dieu ; et notre intelligence, nous l'avons dit, ne perçoit que les notions abstraites des choses sensibles. Or, Dieu n'est évidemment pas une notion abstraite. Quand nous parlons de son être, de son existence, nous entendons parler de réalité, non d'abstraction. Puis donc que nous ne le voyons pas, il faut le prouver, le démontrer. Pour cela, nous devons apporter une raison; par conséquent, faire un raisonnement.

L'existence de Dieu.

De raison, il n'en est qu'une, au fond : c'est la

nécessité où nous sommes d'en appeler à Dieu pour expliquer toutes choses. Sans Lui, rien ne serait. Voilà toute la raison. Encore est-il indispensable de la bien voir, d'en saisir la force probante. C'est à cela que va servir la mise en forme de raisonnement ou de syllogisme. Ce raisonnement, ce syllogisme, ou plutôt cette série ordonnée de raisonnements et de syllogismes, les voici dans toute leur rigueur.

Il s'agit de montrer que si Dieu n'existait pas, rien n'existerait.

Le premier raisonnement, procédant en pleine évidence, sera celui-ci.

« Ce qui n'existe que par Dieu n'existerait pas, si Dieu n'existait pas.

« Or, tout ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe que par Dieu.

« Donc, si Dieu n'existait pas, rien n'existerait ».

La majeure de cet argument est évidente. Et le lien de la conclusion ne l'est pas moins dans son absolue rigueur. Mais c'est la mineure qui garde en elle toute la difficulté. Car c'est cela même qu'il s'agit de montrer maintenant, que *ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe que par Dieu*.

On le montrera par un nouveau raisonnement ainsi construit.

« Ce qui existe et n'existe point par soi, n'existe, en dernière analyse, que par un autre qui est par soi et que nous appelons Dieu.

« Or, ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe point par soi.

« Donc, ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe que par Dieu. »

Ici encore, dans ce nouveau raisonnement, la majeure apparaît aussitôt. Car il est évident que ce qui existe et n'existe point par soi existe par un autre, et que cet autre, à la fin de l'examen ou en dernière analyse, doit exister par soi, sans quoi on procéderait à l'infini et on n'aurait jamais la raison de ce qui existe. — Mais, de nouveau, c'est la mineure de l'argument qui reste à démontrer, savoir que *ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe point par soi.*

Il faudra donc qu'intervienne encore un nouveau raisonnement. Et celui-ci pourra vraiment être le dernier. Le voici toujours strictement en forme.

« Rien de ce qui a besoin de quelque chose n'existe par soi.

« Or, tout ce qui existe et n'est pas Dieu a besoin de quelque chose.

« Donc ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe point par soi ».

Avec ce nouvel argument nous arrivons au terme du raisonnement ; parce qu'ici la mineure n'a plus besoin d'être démontrée. C'est un fait, un fait constant, universel ou qui est celui de tout ce que nous voyons ou pouvons même soupçonner en deçà de Dieu, connu par nous sous cette raison qu'Il est Celui qui n'a besoin de rien. Si nous trouvions quelque chose autour de nous qui n'eût besoin de rien, nous l'appellerions Dieu. Mais tout a besoin de quelque

chose. D'autre part, la majeure de cet argument apparaît sans effort. Car, il n'est pas possible que ce qui a besoin de quelque chose existe par soi ; ce qui existe par soi ne dépendant de rien ni de personne, attendu qu'il a tout en lui-même et par lui-même ; et, au contraire, ce qui a besoin de quelque chose ou de quelqu'un, dépendant nécessairement de ce quelque chose ou de ce quelqu'un.

Il est donc manifeste, au terme de ce raisonnement, que tout ce qui existe et n'est pas Dieu n'existe que par Dieu ; et que, par conséquent, si Dieu n'existait pas rien n'existerait. Il suit enfin, en pleine clarté, que tout être qui existe ayant besoin de quelque chose prouve manifestement, par sa seule existence, que Dieu existe.

Et donc cette proposition que *Dieu est* ou que *Dieu existe* constitue une vérité d'absolue certitude, bien que non évidente par soi, mais acquise par démonstration, au point que nul ne peut la nier sans se contredire. Il faut, en effet, s'il la nie, qu'il affirme que ce qui a besoin de tout n'a besoin de rien.

Autre exemple : L'immortalité de l'âme.

Un autre exemple de raisonnement, et qui porte, lui aussi, sur un point essentiellement vital, achèvera de montrer le rôle et l'efficacité du raisonnement ou de l'argumentation et du discours dans notre vie pensante. C'est la démonstration de l'immortalité de l'âme.

Que l'âme humaine soit immortelle, ce n'est pas une vérité qui soit évidente par elle-même ou qui saute aux yeux, du simple fait qu'on en

formule l'énoncé. Il y faut, pour s'en convaincre, le secours de l'argumentation ou du raisonnement.

Mais, ici encore, l'argumentation pourra se faire avec une telle rigueur de logique et une telle force qu'elle se résoudra en pleine clarté. — La voici en sa forme parfaite syllogistique.

Un premier argument nous donne l'explication du mot *immortelle,* attribut dans la proposition dont il s'agit, et commence à préparer l'intelligence parfaite du moyen terme décisif qui résoudra la question.

« Ce qui ne périt point lorsque le corps périt est immortel.

« Or, l'âme humaine ne périt point lorsque le corps périt.

« Donc l'âme humaine est immortelle ».

Un nouvel argument, qui expliquera et justifiera la mineure du précédent, va nous rapprocher encore du terme décisif.

« Ce qui a un être indépendant du corps ne périt point lorsque le corps périt.

« Or, l'âme humaine a un être indépendant du corps.

« Donc l'âme humaine ne périt point lorsque le corps périt ».

Nous voici donc au point précis, qu'il faut maintenant prouver ; savoir, que l'âme humaine a un être indépendant du corps. On le prouve par ce raisonnement.

« Ce qui a une action où le corps n'a point de part a un être indépendant du corps.

« Or, l'âme humaine a une action où le corps n'a point de part.

« Donc l'âme humaine a un être indépendant du corps ».

La majeure de cet argument tire sa vérité du principe certain que l'*agir* est proportionné à l'*être;* d'où il suit que si l'action est indépendante, l'être le sera aussi. — Quant à la mineure, où est le dernier mot de la démonstration, elle a sa vérité dans la nature de l'acte de l'intelligence, qui est un acte essentiellement immatériel, comme le prouve son objet, l'*idée*, en cela distincte, par définition, de la sensation ou de l'image, que la sensation et l'image, objets du sens et de l'imagination, portent sur le particulier, le matériel, le corporel, lié aux conditions individuantes du temps et de l'espace, tandis que l'idée porte sur l'abstrait, l'immatériel, l'incorporel, l'universel, de soi indépendant de l'espace et du temps. — Dès lors, plus de doute possible. Puisque l'objet de la pensée est incorporel, il faut que le principe d'où émane la pensée le soit aussi. Et, parce que ce principe appartient à l'âme humaine, il faudra donc que l'âme humaine possède un fond de substance qui sera indépendant du corps, en tel mode que si le corps vient à ne plus participer ce fond de substance et à se dissoudre, l'âme humaine, elle, continuera de subsister, réservant en quelque sorte l'avenir et demandant que le corps qu'elle a perdu lui soit un jour rendu.

L'argumentation dans saint Thomas.

Nous venons de donner deux exemples typi-

ques de ce qu'on peut appeler l'argumentation en forme, entendant cette forme au sens le plus rigoureux et le plus parfait. Il ne serait pas téméraire de dire que c'est à cette forme parfaite de l'argumentation que peuvent être ramenés tous les articles de saint Thomas, en n'importe lequel de ses écrits, mais surtout dans la *Somme théologique*. Chacun de ses articles en est un modèle achevé. La question, ou plutôt le point particulier qu'il se propose d'y examiner s'y trouve réduit, comme position du problème, aux termes les plus simples et les plus précis. Avant de donner la solution, il étudie, sous forme d'objections, les aspects d'apparence contraire, qui pourraient faire difficulté ou prêter à l'équivoque, leur oppose un argument *sed contra* qui les tient en suspens, et puis, dans le corps de l'article, formule la vérité dans toute la rigueur de sa preuve explicative et démonstrative, allant au point central, qui permet ensuite d'écarter d'un mot les objections proposées au début. Chaque article met ainsi en pleine lumière un point particulier de la question, comme la question examine un aspect ou une partie intégrante du tout que forme le traité, de telle sorte qu'à mesure qu'on avance dans la *question*, dans le traité ou la *Partie*, on voit s'ajouter les rayons de lumière aux rayons de lumière, les faisceaux aux faisceaux et, arrivés au terme, on a l'éblouissement du plein soleil.

CHAPITRE IV

PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

L'ordre des choses.

Si la Logique nous apprend à mettre de l'ordre dans l'acte de la raison, c'est afin que nous puissions, d'une manière sûre, découvrir ensuite, à l'aide de notre raison ainsi ordonnée, l'ordre des choses. Cet ordre des choses tel qu'il se présente à nous comme objet de nos recherches, sera d'abord celui qui règne dans le monde sensible au milieu duquel nous vivons. Notre premier soin, en effet, doit être, dans l'ordre de la recherche philosophique, de découvrir la nature vraie des êtres qui nous entourent. Nous pourrons ensuite nous demander si ces êtres sont les seuls dont nous ayons à tenir compte; ou s'il s'en trouverait d'autres, distincts de ceux-là et ayant une autre nature, qui s'imposent à notre raison.

L'être mobile.

Or, les êtres corporels au milieu desquels nous vivons et auxquels nous appartenons, en quelque sorte, aussi, nous-mêmes, s'ils se distinguent entre eux par une grande diversité, ont cependant quelque chose de commun, qui se retrouve en tous. C'est la nature même d'êtres corporels. Et cette nature d'êtres corporels fait qu'ils sont tous ou peuvent être sujets de mouvement. De là cette appellation commune qui leur convient et qui les range tous sous un même genre, celui de l'être mobile.

Le mouvement.

Rien d'ailleurs de plus délicat ou de plus difficile à saisir et à définir que ce caractère commun affectant ou pouvant affecter tout être corporel, qui est le mouvement. Qu'est-ce donc qu'être mû ou être en mouvement? Saint Thomas, commentant la définition que nous en a laissée Aristote au livre des *Physiques*, est dans une sorte d'émerveillement devant cette définition. Et il dit expressément qu'il serait impossible d'en donner une autre. Celle-là seule, en effet, définit le mouvement sans mettre dans la définition ce qu'il s'agit précisément de définir. Si, par exemple, quelqu'un voulait définir le mouvement : aller d'un point à un autre; cette définition ne saurait convenir ; car le mot *aller*, qu'on met dans la définition du mouvement en général désigne lui-même une espèce de mouvement. Il n'y a donc, absolument, qu'un mode possible de définition pour le mouvement en général; et c'est de dire, avec Aristote, qu'*être mû* ou *être en mouvement*, c'est tout ensemble *être et n'être pas :* être; car ce qui n'est pas ne saurait être mû ; n'être pas; car ce qui est, comme tel, n'est point mû, l'être n'étant en mouvement que pour acquérir une chose qu'il n'a pas encore. Le mouvement suppose donc nécessairement le fait simultané qui consiste à être et à n'être pas, à être d'une certaine manière, à n'être pas d'une certaine autre manière : par ce qu'on a déjà, on est; par ce qu'on n'a pas encore et vers quoi l'on tend, on n'est pas encore, mais on sera ensuite.

Le temps.

Du même coup, et par cette seule notion du mouvement, l'on peut déjà saisir cette autre notion si délicate, elle aussi, et d'une importance si souveraine dans tout l'ordre philosophique, la notion du temps. Le temps, en effet, comme l'avait admirablement noté Aristote, est indissolublement lié au mouvement. Sans mouvement, il n'y aurait point de temps; dès qu'il y a mouvement, il faut aussi que le temps se trouve. Dans le mouvement de tout être qui est mû, s'il s'agit de mouvement proprement dit ou de mouvement continu, qui n'implique pas seulement succession d'états, mais passage prolongé et non interrompu d'un état à un autre, ou, pour prendre le mouvement le plus manifeste pour nous et le plus parfait dans la raison de mouvement, qui est le mouvement local, passage prolongé et non interrompu d'un lieu à un autre sur une étendue non disjointe, il y a possibilité de fixer un *avant* et un *après*, relativement à tel ou tel moment ou point précis de ce mouvement. Et le temps, précisément, n'est pas autre chose que cette numérotation du mouvement continu par *avant* et *après*, en fonction essentielle de l'*instant qui court*. Si, en effet, l'on suppose un arrêt dans le mouvement, il n'y a plus de temps. L'*instant immobile* constitue, au contraire, l'éternité. Que si l'on avait *succession d'instants*, on aurait cette sorte de mesure de la durée qui est le propre des esprits, et qu'on appelle, faute d'un terme plus usuel : l'*aevum*.

L'espace ou le lieu.

Mais on voit aussi, par là, que la notion d'espace ou de lieu se trouve rattachée à la notion de temps, comme celle-ci était rattachée à la notion de mouvement. Ou plutôt, la notion de temps, comme elle est inséparable de la notion de mouvement, est aussi inséparable de la notion d'espace ou de lieu. Le lieu, en effet, ne saurait se concevoir en dehors de la notion d'étendue, à laquelle, nous l'avons vu, la notion de temps est indissolublement liée. Sans l'étendue, il n'y aurait point de temps, puisque c'est sur l'étendue que court l'instant, dont nous avons dit que par sa course ininterrompue il fait le temps constitué par la numérotation de l'avant et de l'après dans cette course ininterrompue de l'instant. Mais, dès qu'il y a étendue, il pourra y avoir le lieu, si seulement on a deux étendues distinctes et juxtaposées, dont l'une sert pour ainsi dire d'enveloppe à l'autre. Le lieu, en effet, ne sera pas autre chose que la surface de l'étendue qui contient, dans son rapport à l'étendue contenue ou renfermée en elle. — Ainsi donc, mouvement, temps, espace sont trois notions qui s'appellent et qui sont inséparables toutes trois — à prendre le mouvement dans le sens du mouvement local, — de l'étendue, qui, elle-même, constitue, au sens des dimensions, la raison de l'être corporel : l'être corporel, en effet, est celui qui est étendu dans le sens de la triple dimension, constituée par la ligne, la surface, et le volume ou la profondeur. Par où l'on voit qu'être mo-

bile, être corporel, être temporel, être localisé ou localisable sont des notions qui s'appellent les unes les autres.

L'altération ; la transformation.

Toutefois, le concept ou la notion d'*être mobile* ne se limite pas au seul fait du mouvement local, auquel se rattachent proprement le temps et l'espace ou le lieu. Une autre acception de l'être mobile s'impose à nous. Elle implique une autre espèce de mouvement, ou même d'autres espèces de mouvements, plus exactement de mutations, qui vont nous faire pénétrer au plus intime de la nature des êtres mobiles, selon que la philosophie les considère. Dans le mouvement local, en effet, l'être mû ne change aucunement en lui-même ou dans son être intime. Il change seulement de *lieu* ou de *place ;* et le lieu ou la place, nous l'avons dit, est quelque chose d'extérieur à l'être localisé ou placé ; c'est une surface ambiante ; ce n'est point sa propre substance, ni même une qualité d'ordre accidentel qui cependant l'affecterait lui-même. C'est tout extérieur. Et il en est de même du temps. Le temps et le lieu sont des *mesures* de l'être mobile considéré du seul point de vue de son déplacement ou de son emplacement local. Or, parfois, l'être mobile n'est pas seulement *mobile* ou soumis au mouvement quant à un changement de lieu ou de place. Il est soumis au changement en lui-même, dans son être propre, qu'il s'agisse de son être accidentel, ou même de son être plus profond et qui constitue sa substance. Dans son être accidentel, il chan-

gera parfois comme dimensions, devenant plus grand ou plus petit ; comme qualités, aussi, étant modifié dans ses modalités d'être ou d'agir. Et, parfois même, le changement ira jusqu'à lui faire perdre son être propre et son nom : il cessera d'être, de compter parmi les êtres qui sont. Ces changements nouveaux portent les noms d'altération et de destruction. L'être mobile, en effet, peut n'être pas seulement changé de place ; il peut, par définition, quelquefois, être altéré, être détruit.

Les quatre causes.

Tous ces mouvements ou mutations ne sauraient s'expliquer, si, en même temps que l'être qui est mû, ne se trouvait un autre être qui le meut. L'être qui meut portera évidemment le nom de moteur ; comme l'être qui est mû porte le nom de mobile. D'autre part, il n'est pas concevable que l'être qui meut, s'il s'agit d'un ordre constant comme l'est celui de la nature ou de l'ensemble des êtres corporels qui nous entourent, meuve déterminément tel mobile, sans qu'il y ait proportion entre les deux. Puisque l'un donne et que l'autre reçoit, et cela d'une façon harmoniense ou constante, un but ou une fin préside à cet échange. L'être qui meut ne meut l'être qui est mû qu'en vue d'une fin à réaliser par cette motion, que cette fin soit connue et voulue par le moteur immédiat ou qu'elle lui soit fixée par un moteur supérieur à qui elle est connue et qui se la propose intentionnellement. Nous aurons donc, pour expliquer le mouvement, quatre sortes de principes

ou de causes : une cause finale, qui meut et détermine le moteur à mouvoir; le moteur qui meut, et que nous appellerons cause motrice ou efficiente : le sujet qui est mû; et, enfin, le terme auquel aboutit le mouvement, ou ce que le sujet acquiert et reçoit sous l'action du moteur. Ces deux dernières causes affectent le mobile lui-même, et le constituent en quelque sorte. Car il n'aurait pas la raison de mobile, s'il n'était tout ensemble un sujet qu'on dépouille et un sujet qu'on revêt : qu'on dépouille d'un quelque chose qu'il avait déjà, mais qui ne répond pas au but ou à la fin de l'agent ou du moteur; qu'on revêt d'un quelque chose qu'il n'avait pas, mais qu'il était à même, par ce qu'il a en son fond, de recevoir sous l'action de l'agent. Le sujet prend le nom de matière; ce dont on le dépouille a raison de privation; ce dont on le revêt s'appelle la forme. Mais, tandis que la matière et la forme sont des principes ou des causes qui subsistent dans le sujet et le constituent, la privation est simplement connotée en raison du changement déjà réalisé ou possible.

Le monde ou le cosmos.

C'est par le concours ou le jeu de ces quatre causes : — finale, efficiente, matérielle, formelle, — que s'expliqueront tous les changements ou tous les phénomènes qui se produiront ou pourraient se produire dans le monde physique ou le monde de l'être mobile. Ce monde lui-même, dans son ensemble, est tout entier soumis au premier et au plus universel de tous les mouve-

ments qui est le mouvement local. Même si, par hypothèse, il était des êtres appartenant au monde physique ou de l'être mobile, qui ne pourraient ni être altérés dans leurs qualités accidentelles, ni, à plus forte raison, être atteints, par le changement, jusque dans le fond de leur être substantiel, ils seraient, à tout le moins, susceptibles de mouvement local. Ce mouvement local affectant ou pouvant affecter tout l'ensemble du monde physique ou du cosmos peut être conçu ou par mode de déplacement, supposant que le sujet qui en est affecté va d'un lieu à un autre, ou par mode de roulement, si l'on peut ainsi dire, supposant que le sujet, dans son ensemble, ne change pas de lieu, mais que ses diverses parties changent de place, à la seule exception du point central qui demeure immobile : telle une sphère tournant sur elle-même mais en restant au même lieu. Pour ce qui est de l'ensemble du cosmos ou du monde, les anciens, Aristote surtout, avaient plutôt la conception du mouvement local par mode de mouvement sur place. Le monde était conçu par eux comme une immense sphère, ou plutôt une hiérarchie de sphères concentriques qui allaient se superposant les unes aux autres, et dont le point central, immobile, était notre terre.

Les éléments.

De notre terre à la première sphère tournant autour, se trouvait ce qu'ils appelaient la sphère des éléments, dans laquelle se produisaient les changements profonds d'altération et de transformation substantielle. C'est ce qu'ils appe-

laient le monde de la génération et de la corruption, par opposition au monde des corps supérieurs ou célestes, qui étaient pour eux inaltérables et incorruptibles, n'étant susceptibles que du seul mouvement local. Aussi bien, le corps céleste était, pour eux, d'une autre nature que les corps faisant partie du monde des éléments. Et, comme ils avaient ramené à quatre les natures ou les essences foncières des éléments, ils appelaient du nom de *quinte* (ou cinquième) *essence* l'essence ou la nature du corps céleste.

La conception moderne.

Aujourd'hui, c'est plutôt l'autre conception qui a prévalu, celle du mouvement local par déplacement ou par transfert d'un lieu à un autre. A la conception des *sphères* concentriques et superposées a succédé la conception des *orbes* se mouvant dans l'espace. Pourtant, il reste quelque chose de l'ancienne conception dans l'explication qui est donnée encore pour ce que nous appelons, par exemple, quand il s'agit de la terre, le mouvement diurne, lequel est conçu comme un mouvement de *rotation* de la terre sur elle-même. Et c'est même par la jonction des deux mouvements, de translation et de rotation, affectant, bien qu'à des titres divers, un même mobile, qu'on veut aujourd'hui expliquer tout l'ensemble du cosmos.

Les transformations substantielles.

Il est un point sur lequel les conceptions physiques des anciens et des modernes peuvent et doivent se réunir. C'est sur l'existence, dans le monde physique, des transformations substantielles. La seule différence serait que les anciens

les limitaient à ce qu'ils appelaient la sphère des éléments, dans le sens que nous avons précisé, tandis que la conception moderne amène plutôt à les attribuer à tout l'ensemble du monde des corps, n'ayant plus, dans cette conception, à distinguer entre les corps célestes et les corps du monde corruptible des éléments. Or, qu'il y ait, dans le monde physique ou des corps dans lequel nous vivons, des changements ou des mouvements autres et plus profonds que le simple mouvement local ou changement de place et de lieu pour un sujet donné, nos sens en témoignent de la façon la plus expresse. Le changement d'un morceau de bois que je déplace n'est pas le même que celui du même morceau de bois que je taille ou que je sculpte ou que je peins ; et celui-ci n'est pas le même que celui du même morceau de bois que je jette au feu et que je brûle. Dans le premier cas, le morceau de bois n'était pas changé en lui-même ; dans le second cas, il est changé en lui-même, mais accidentellement, et, bien que changé, en sa forme, ou en sa quantité, ou en sa couleur, il reste encore lui-même ; dans le troisième cas, il cesse d'être lui-même, il change de nom ; ce n'est plus du bois, c'est du feu, ou de la cendre.

La génération et la corruption.

Beaucoup de modernes, reprenant, sur ce point, la pensée des anciens atomistes, ont voulu expliquer tous ces changements par le seul mouvement local : les différences tiendraient au plus ou moins de volume des corps mus, et

au plus ou moins de rapidité dans le mouvement. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'explication mécaniste. Aristote et, avec lui, saint Thomas, ont une autre explication. Ils distinguent, comme nous l'avons déjà noté, le mouvement local des mouvements ou des mutations que sont l'altération et, ce à quoi tend l'altération, la transformation substantielle. Ces deux dernières espèces de mouvement atteignent en lui-même le sujet qui est mû : elles le dépouillent et le revêtent. Par elles, il perd une forme ou une qualité qu'il avait, et il en acquiert une autre qu'il n'avait pas, mais qu'il pouvait avoir. Cette forme et cette qualité s'unissant à lui constituent avec lui le tout ou le composé, qui sera d'ordre accidentel, si la forme ou la qualité n'amène pour le sujet qu'un changement de surface ; ou, au contraire, substantiel, si la forme ou la qualité affecte le sujet au point de lui donner d'être purement et simplement. Dans ce dernier cas, le sujet prend le nom de *matière première*, au sens philosophique et aristotélicien de ces mots ; tandis que, dans l'autre cas, il s'appelle du nom de *matière seconde*. Et l'on voit, par là, que pour Aristote et saint Thomas, la matière première, bien qu'étant quelque chose de corporel, n'est pas un corps, mais simplement un principe de corps ou d'être corporel ; comme, du reste, aussi, la forme substantielle, qui correspond à la matière première, n'est point, par elle-même, un être complet, mais un principe d'être.

L'âme ou le principe vital.

Ce principe d'être, suivant son degré de perfection, constitue la perfection des divers êtres ; et, à mesure qu'il est lui-même plus parfait, il doit avoir, qui lui corresponde et dans laquelle il est reçu, une matière mieux disposée. Cette disposition de la matière consiste elle-même dans une sorte de permanence virtuelle des formes inférieures, à commencer par les formes les plus infimes qui sont celles des éléments, et en remontant les divers degrés des mixtes jusqu'au point où les minéraux confinent aux végétaux. Avec le végétal, en effet, le principe d'être qu'est la forme substantielle, conservant tout ce qu'avaient de perfection les degrés inférieurs, présente un caractère nouveau et un degré de perfection qui fait passer dans un nouveau règne le sujet qu'il informe. Désormais, l'être doué de ce principe d'être, n'aura pas seulement d'être ; il aura aussi de *vivre*. La forme substantielle prend ici le nom d'*âme*.

L'âme végétative.

Dans ce nouveau règne, qui n'est plus simplement celui de l'être, au sens général ou commun de ce mot et selon qu'il s'entend du premier genre de la perfection, mais celui de la vie, se trouvera, comme dans le premier genre, la diversité et la gradation dans la perfection du principe formel, ou de la forme substantielle qu'est le principe vital appelé du nom d'âme. Le premier degré est celui de l'âme végétative, qui donne au sujet de vivre, avec la triple fonction de se nourrir, croître et se reproduire. Ici, le trait commun de la vie, qui est, pour un sujet

donné, de posséder en lui, s'actionnant par lui-même, un mouvement d'espèce nouvelle, qui s'appelle précisément le mouvement vital, mouvement essentiellement intrinsèque et spontané ou autonome, ne supposant point, comme le mouvement local ordinaire, ou l'altération et la transformation extérieures, l'action d'un agent autre que le sujet, — ce mouvement se fait bien dans le sujet et par le sujet lui-même ; mais son point de départ, ou plutôt ce qui l'alimente vient du dehors, tel le suc puisé dans la terre par les racines de la plante, et son terme final ou le fruit auquel il aboutit est aussi en dehors, puisque c'est un être nouveau, distinct du premier et destiné, en le reproduisant, à conserver l'espèce, quand l'individu disparaît.

L'âme sensible.

Au-dessus de ce premier degré de vie en est un second dont le principe formel ou la forme substantielle qui le spécifie est l'âme sensible. Dans ce nouveau degré de vie, en plus des trois fonctions qui appartenaient au premier, existe un ordre de fonctions où le mouvement vital, s'il s'alimente encore par le dehors, ne se termine plus au dehors, mais demeure totalement, comme fruit dernier, dans le sujet lui-même. Ici vient, proprement, le monde de la sensation. Dans les vivants parfaits de cet ordre, il comprend un premier groupe de facultés et d'organes, qui ont précisément pour objet, de recevoir l'élément de vie venu du dehors, et qu'on appelle, pour cette raison, du nom de sens extérieurs. Ils sont au nombre de cinq : la vue,

l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Ces sens extérieurs, qui ont chacun leur objet propre et distinct, comme la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, l'odeur ou le parfum pour l'odorat, la saveur pour le goût, et, pour le toucher, les qualités actives et passives du monde physico-chimique, transmettent le fruit vital de leur action, qui est la perception de leur objet, à un autre sens, intérieur, celui-là, dont l'office est d'enregistrer, en les concentrant, toutes leurs perceptions. Il s'appelle, en raison même de cela, le sens central. C'est lui qui établit l'unité et la convergence dans ce qu'aurait d'étranger ou de disparate la perception propre de chaque sens extérieur, et qui, partant, amène la possibilité, pour le vivant, d'utiliser, en vue de sa perfection, toutes les données venues du dehors. Ces données ainsi concentrées, unifiées et perfectionnées par le sens central, sont transmises à un autre sens intérieur, qui a pour objet de les garder ou de les conserver, avec possibilité d'ailleurs de les accroître en les juxtaposant et en les combinant. Ce nouveau sens est celui de l'imagination. Toutefois, parce que le vivant n'a pas seulement besoin, pour sa conservation ou sa perfection, de connaître les propriétés des corps extérieurs selon qu'ils sont en eux-mêmes, mais aussi la raison d'utile ou de nuisible qu'ils peuvent avoir par rapport à lui, un nouveau sens intérieur, de tous le plus mystérieux et le plus parfait, se constate en lui, qui lui permet de saisir, par mode d'instinct, ce qui lui con-

vient et comment il doit agir pour la réalisation de ce qui est apte à le parfaire comme tel ou comme individu vivant appartenant à telle espèce. A ce sens intérieur de l'instinct qui a pour objet de percevoir les notions ou raisons particulières ayant trait au bien du sujet, sous forme d'utile ou de nuisible, dans tout l'épanouissement de sa vie, correspond un dernier sens intérieur dont l'objet propre est de conserver ces notions perçues par l'instinct et de constituer ainsi dans le sujet vivant une sorte de réservoir ou de trésor qu'on pourra appeler du nom d'expérience. Cette faculté s'appelle la mémoire.

L'appétit sensible.

Par ces sortes de sens extérieurs et intérieurs, les réalités du dehors pénètrent en quelque sorte dans le sujet où se trouve le principe formel ou la forme substantielle qu'est l'âme sensible. Elles s'ajoutent à son être, et, venant l'informer, elles font qu'il devient, d'une certaine manière, dans un ordre nouveau qui est l'ordre de la connaissance, chacun des êtres qu'il connaît. Du même coup, selon que cette forme des êtres qu'il connaît, l'informe sous la raison d'être qui lui convient ou d'être qui ne lui convient pas, il se sentira porté vers cet être ou éloigné de lui, par un mouvement intérieur proportionné. Ce mouvement intérieur est le mouvement affectif, qui a pour principe un ordre de facultés nouvelles distinctes de toutes les facultés de perception soit extérieures soit intérieures. Les facultés de ce nouvel ordre, au nombre de deux, dans l'être vivant sensible, portent le nom d'appétit. L'une

est l'appétit de complaisance ou concupiscible; l'autre est l'appétit d'irritation ou irascible. Ils se distinguent en ceci, que l'appétit concupiscible a pour objet la seule raison de bien ou de mal sensible, comme tel; tandis que l'appétit irascible a pour objet le bien ou le mal sensible avec la raison de difficile ou d'ardu.

Les passions.

Dans ce double appétit, se trouvent des mouvements affectifs qui portent le nom de passions. Bien qu'on puisse y noter des nuances multiples qu'on appellera d'une infinité de noms divers, toutes ces passions ou tous ces mouvements affectifs peuvent et doivent se ramener à onze : six appartiennent à l'appétit concupiscible; et cinq, à l'appétit irascible. Ce sont, pour l'appétit concupiscible, les mouvements ou les passions de l'amour, du désir, du plaisir ou de la délectation; de la haine, du dégoût, de la tristesse ou de la douleur; et, pour l'appétit irascible, les mouvements ou les passions d'espoir et d'audace, de crainte et de désespérance, de colère enfin.

La vertu de locomotion.

Au service de toutes ces facultés sensibles, sens extérieurs et intérieurs et appétit concupiscible ou irascible avec tous les mouvements qu'ils comportent, se trouve, dans le vivant parfait de la vie sensible, une dernière espèce de faculté, qui doit lui permettre de réaliser, selon que la perfection de sa vie le demande, tout ce que ses sens lui présentent comme un bien à poursuivre ou comme un mal à fuir ou à repousser. Cette dernière faculté est celle de la locomotion, dans la-

quelle et par laquelle se manifeste, de la manière la plus complète et la plus éclatante, la vérité de la vie sensible.

L'âme intellective.

Le degré de perfection et de vie attaché à la forme substantielle qu'est l'âme sensible n'est point le dernier ou le plus élevé qui se trouve parmi les êtres du monde physique. Il en est encore un autre, qui, du reste, va nous conduire aux confins d'un monde nouveau, le monde métaphysique. C'est le degré qui est celui de l'âme intellective. Avec elle nous aurons un mouvement vital qui commencera, il est vrai, lui aussi, en recevant du dehors, par l'intermédiaire des facultés sensibles sous-jacentes, l'aliment dont il se nourrit. Mais ici le fruit vital aura une perfection qu'il n'avait point dans la vie sensible. Dans la vie sensible, nous l'avons vu, il restait bien, à la différence du fruit vital de la vie végétative, dans le sujet vivant. Mais il ne restait pas dans une seule et même faculté. Il passait, des sens extérieurs aux sens intérieurs; et ce n'était que dans l'imagination ou la mémoire qu'il avait sa perfection ou sa fixité dernière. Pour la vie qui est propre à l'âme intellective, il n'en va plus de même. Son fruit vital est conçu et demeure dans une seule et même faculté de perception, qui est la faculté de l'intelligence ou de la raison et de l'entendement. Il est vrai que cette faculté présuppose et exige nécessairement dans l'âme intellective une autre faculté du même ordre. Mais ce n'est pas une faculté de perception. Son rôle est uniquement d'immaté-

rialiser l'objet reçu dans les facultés sensibles et intérieures, notamment dans l'imagination ou la mémoire et de le mettre à même d'être imprimé, sous son action, en traits de lumière intelligible, dans l'entendement réceptif, qui est la seule faculté de perception dans cet ordre : laquelle a pour rôle tout ensemble et de concevoir et de conserver tout objet appartenant à la vie intellectuelle. Ici viennent, pour l'âme intellective, les trois opérations, dont nous avons parlé en Logique, et qui constituent proprement sa vie intellectuelle; savoir : la perception, le jugement, le raisonnement; toutes opérations qui émanent d'une seule et même faculté, ayant toutes, en elle, son terme dernier qu'est le verbe mental.

La volonté.

Si, par ses facultés de perception, l'âme sensible pouvait, en quelque sorte, devenir, dans l'ordre de l'être connaissant, tout ce dont elle recevait en elle, à titre de principe de connaissance, la forme extérieure sensible, et qu'à ce titre elle dût avoir les facultés d'ordre affectif dont nous avons parlé, combien plus sera-t-il vrai de dire que l'âme intellective, par son entendement réceptif, peut, elle aussi, devenir tous les objets dont elle reçoit en elle la forme intelligible imprimée par l'intellect agent ou qu'elle peut arriver à connaître par cette lumière initiale qui lui est connaturelle, et que, par suite, elle doit avoir, elle aussi, une faculté affective proportionnée ou du même ordre qu'elle-même, qui lui permette de réaliser, selon qu'il convient au sujet dont elle est la forme substantielle, par mode de premier prin-

cipe qui s'y porte ou qui s'en éloigne, tout ce qui aura pour ce sujet, sous sa raison de sujet informé par l'âme intellective, la raison de bien ou la raison de mal. Cette faculté affective, d'ordre intellectuel, correspondant aux facultés affectives d'ordre sensible, s'appelle du nom de volonté.

L'être, le vrai, le bien.

Parce qu'elle est proportionnée à l'intelligence et du même ordre qu'elle, la volonté aura, comme faculté d'aimer, la même extension que l'intelligence comme faculté de connaître. Or, l'intelligence, comme faculté de connaître, n'est point limitée à une catégorie d'objets, ainsi que l'étaient chacune des facultés sensibles. Son objet n'est pas seulement ce qui est coloré, ou ce qui est sonore, ou ce qui est odorant, ou ce qui est savoureux, ou ce qui est doux, rude, froid, chaud et le reste ayant trait aux formes sensibles. L'intelligence a pour objet ce qui est. Tout ce qui est, à quelque titre que cela soit, rentre dans son domaine. Elle peut l'atteindre, le connaître. Et parce que tout ce qui est, comme tel, a raison de bien, ou de chose sur quoi la volonté, suivant l'intelligence, peut se porter, il s'ensuit que l'objet de la volonté, comme celui de l'intelligence, n'est limité par rien. Il relève de l'infini. Ce caractère d'illimité ou d'infini, dans l'objet de l'intelligence et de la volonté, vient précisément de ce que cet objet fait abstraction, par définition, des conditions individuantes fixant dans le temps ou dans l'espace les êtres que les sens perçoivent. C'est par là qu'il se distingue de l'objet des sens. Et, du même coup, il faut

qu'il soit en dehors ou au-dessus de toute catégorie spéciale d'êtres, les comprenant toutes, dans sa sphère de possibilité, sans être déterminément limité à aucune. Tandis que l'objet du sens, comme tel, est le sensible, ou l'être limité dans le temps et dans l'espace, ou encore l'être lié au mouvement, l'objet de l'intelligence est l'intelligible, l'immatériel, le général, l'universel, ou, d'un mot, l'*être*, qui, comparé à l'intelligence, prend la raison de *vrai*, comme il prend la raison de *bien*, comparé à la volonté.

Le libre arbitre.

Or, parce que l'intelligence et la volonté sont cela, parce que leur objet n'est autre que l'être même, dans toute son extension, et le bien, également sans limite, il s'ensuit, de toute nécessité, que l'âme intellective, par son intelligence et sa volonté, se trouve douée, essentiellement, de libre arbitre. Le libre arbitre, en effet, n'est pas autre chose que la faculté du domaine ou de la maîtrise. Celui-là est libre, dans son acte, qui est maître de son acte. Et tout sujet qui agit est maître de son acte, quand sa faculté d'agir n'est point limitée, alors même qu'il agit, à l'acte qui en émane, de telle sorte qu'il garde, même alors, la possibilité conjointe de ne pas agir ou d'agir autrement. Lors donc qu'une faculté d'agir est plus vaste que l'objet présent qui termine ou détermine son acte, elle n'est pas, elle ne peut pas être, par définition, terminée elle-même, ou déterminée, c'est-à-dire emplie totalement par cet objet. Même en se portant sur cet objet, elle garde la possibilité de ne point s'y porter ou de

se porter ailleurs. Et, s'il s'agit d'une faculté dont la capacité d'agir ou d'extension par rapport à son objet, est en quelque sorte infinie, il s'ensuit que même en se portant sur un objet déterminé quelconque, à moins que cet objet ne comprenne, en lui-même, tout, elle garde, sur son acte, une souveraine maîtrise, une maîtrise en quelque sorte infinie.

Et tel est, précisément, le cas de la volonté éclairée par l'intelligence. Dans la mesure même où l'intelligence montre à la volonté un bien quelconque sous la raison de bien particulier, ne se confondant point pour elle avec la raison même de bien, dans cette mesure-là, de toute nécessité et par définition, le sujet qui agit demeure, par son intelligence et sa volonté, souverainement maître de son acte, souverainement libre.

La mort.

Cette forme substantielle qu'est l'âme intellective, quelque parfaite qu'elle soit et bien qu'elle occupe une place tout à fait à part dans l'ordre des formes substantielles qui appartiennent au monde physique ou de l'être mobile, est cependant une forme substantielle du même ordre. Elle est, comme les autres formes substantielles, principe d'être dans un tout qui dépend d'elle essentiellement. Et parce que ce tout comprend aussi un autre principe d'être dont il dépend essentiellement, si les deux principes d'être viennent à se séparer, le tout cesse d'être par le fait même ; ce qui le range parmi les être mobiles, au sens le plus profond de ce mot, qui sup-

pose, nous l'avons dit, la possibilité de changement, non pas seulement à la surface de l'être, ou quant à ses modalités accidentelles, mais jusque dans sa substance. Cette possibilité de changement radical et foncier s'appelle la possibilité de destruction ou de corruption pour l'être où elle se trouve. Et si cet être appartient au degré plus parfait qui est celui des vivants, la possibilité de destruction dont il s'agit s'appelle la possibilité de mourir. La mort, en effet, n'est pas autre chose que la destruction du vivant par la séparation des deux principes qui le constituent dans le fond de sa substance, sa matière et sa forme qui a pris le nom d'âme. Puis donc que le vivant parfait dont l'âme intellective est la forme substantielle a aussi en lui une matière qui peut être séparée de cette forme et qui l'est, en effet, il s'ensuit que ce vivant, lui aussi, et dans un sens plus profond encore que pour tout autre, est soumis à la destruction et à la mort.

Spiritualité et immortalité.

Toutefois, entre ce vivant et les autres êtres du monde physique ou mobile, il existe une différence essentielle. C'est que pour les autres, il ne reste rien d'eux en quoi ils se survivent : ni la forme substantielle, qui, n'ayant point d'être propre, disparaît, quand le tout se corrompt ; ni leur matière même : car, bien qu'elle ne disparaisse pas dans son fond dernier de matière première, elle devient la matière d'un autre être, informée qu'elle est d'une nouvelle forme substantielle. — Il n'en va pas de même pour le

vivant parfait dont l'âme intellective est la forme substantielle. Cette âme intellective, parce qu'elle a une opération propre, qui ne s'exerce point par un organe corporel, mais qui est entièrement spirituelle, savoir l'opération de l'intelligence et de la volonté, a aussi nécessairement son être propre. Tant qu'elle est unie à sa matière, elle lui communique son être, qui devient celui du tout; mais bien que cet être, comme être du tout ou du composé, disparaisse, quand l'âme intellective est séparée de sa matière, par la mort du vivant, elle-même garde son être propre. Il s'ensuit que le vivant se survit, même après sa mort, dans la partie la plus excellente de lui-même : et, comme cette partie de lui-même en laquelle il se survit demeure toujours essentiellement ordonnée à la matière dont elle a été et dont elle reste, de droit, la forme substantielle, la raison en conclut qu'il faudra que de nouveau la réunion se fasse et que le vivant soit rétabli dans son intégrité.

Le monde méta-physique.

Mais cela même nous conduit aux portes d'un autre monde, absolument distinct du monde physique ou de l'*être mobile*, où notre raison ne peut pas pénétrer, mais dont elle saisit l'existence et certaines conditions essentielles par voie de déduction inéluctable. C'est le monde métaphysique ou le monde de l'*être* tout court. L'âme intellective, en effet, dont nous avons vu qu'elle occupe le faîte du monde physique ou de l'être mobile, se trouve appartenir aussi, en quelque sorte, au monde métaphysique ou de l'être tout

court. Non pas, toutefois, qu'elle en fasse partie au sens propre ; puisque, par nature, nous l'avons dit, elle est partie intégrante d'un tout qui appartient au monde physique ou de l'être mobile. Mais, comme l'être du tout est radicalement son être à elle et qu'elle continue à conserver cet être, selon qu'il est le sien, même après la destruction du vivant dont elle faisait partie, il s'ensuit qu'en elle nous constatons un mode d'être qui n'est plus celui de l'être mobile. L'âme intellective subsiste dans son être de forme substantielle, même quand elle est séparée de la matière ou du corps qu'elle a pour nature d'informer. Si l'âme intellective peut subsister dans de telles conditions, combien plus concevrons-nous qu'il y ait des formes pures, si nous pouvons ainsi nous exprimer, qui auront d'être ou de subsister en elles-mêmes et pour elles-mêmes, non en fonction d'une matière destinée à leur être unie et à ne faire avec elle qu'un seul tout substantiel.

Les formes pures.

Ces formes pures seront nécessairement intelligentes. Car il ne se peut pas qu'elles soient inférieures, dans l'ordre de la perfection et de la vie, à l'âme intellective. Leur vie intellectuelle même aura ce caractère essentiel qu'elle n'aura pas à attendre du dehors, comme l'âme intellective, l'aliment dont elle se nourrira. Elles devront le porter avec elles, affectant directement leur nature, comme propriété inhérente, dès le premier instant de leur être. Leurs idées n'auront pas à être puisées dans un monde extérieur à

elles ; et c'est plutôt par leurs idées à elles qu'elles connaîtront le monde extérieur ou ce qui est distinct d'elles-mêmes. Elles se connaîtront elles-mêmes directement, étant intelligibles par leur propre nature et leur nature étant toujours présente, par mode d'objet intelligible, à leur faculté intellectuelle. Quant aux autres êtres distincts d'elles-mêmes, elles ne les connaîtront que par des formes intelligibles d'ordre intentionnel ou idéal les leur représentant. Mais ces idées ne leur viendront pas de ces êtres extérieurs à elles, comme il arrive pour l'âme intellective. Elles seront innées en elles. Aussi bien se voyant elles-mêmes dans leur essence propre et voyant toutes choses, dans l'ordre naturel, par des formes intelligibles ou des idées qui sont la reproduction intellectuelle ou idéale des essences mêmes existant au dehors, elles n'ont pas, comme l'âme intellective, à aller du connu à l'inconnu par mode de raisonnement ou de discours. Elles perçoivent immédiatement et directement, d'un seul regard, tout ce qui peut et doit être perçu naturellement en chacun de leurs objets.

L'acte pur.

Il y aura pourtant une exception, si, comme il faut qu'Il existe, en effet, il existe, dans un monde encore supérieur au monde des formes pures, et sans aucune proportion avec lui, un Être, qui non seulement aura d'exister indépendant de toute matière, comme les substances intellectives, dont nous venons de parler, mais encore d'exister indépendant de toute nature ou de toute essence qui le limite. C'est qu'en effet, le

mystère de l'être n'est point renfermé tout entier dans l'*être mobile*, composé, nous l'avons vu, du double élément essentiel, qui s'appelle la matière et la forme; et dans l'*être*, tout court, selon que nous l'avons vu réalisé dans les formes pures. Ces formes pures, en effet, pour n'avoir pas de matière ou d'élément potentiel joint à elles, qui limite leur acte, n'en portent pas moins avec elles-mêmes une raison de limite ou de puissance réceptive qui leur est essentielle ou plutôt qui les constitue elles-mêmes en regard de l'être qui les actue. Car, si elles étaient leur être même, de même qu'elles ne sont point reçues en une matière qui les limite, leur être, non plus, ne serait point reçu ou limité. D'où il suit nécessairement qu'il serait infini dans sa raison d'être. Et comme l'infini dans la raison d'être doit avoir en lui tout être; et que ce qui a en lui tout être ne peut être qu'unique, car deux êtres qui auraient, chacun, tout ce qui appartient à la raison d'être, n'auraient rien par où ils pussent se distinguer l'un de l'autre, il s'ensuit que ces formes pures seraient déjà l'acte pur; ce qui est leur négation même.

La pensée subsistante.

Or, quelque parfait que fût déjà le degré de vie que nous avons dû reconnaître dans les formes pures, il demeurait nécessairement à une distance infinie du degré de vie et de la perfection qui doit être essentiellement le propre de l'Acte pur. Ici, en effet, non seulement la vie devra s'expliquer tout entière au plus intime de cet acte pur sans aucun recours à l'action d'ob-

jets extérieurs, comme pour les formes pures, mais encore il faudra, de toute necessité, que l'Acte pur, par son propre fond ou par sa propre essence qui est précisément son être même, ait en lui, s'identifiant, de tous points, à lui-même, l'aliment de sa vie ou l'objet de sa pensée, qui, d'ailleurs, ne se distinguera aucunement, en lui, de ce qui, même dans les formes pures, était distinct et de la nature de ces formes et de l'objet de leur pensée, sous la raison de principe immédiat de l'acte de penser. La vie de l'Acte pur ne saurait admettre aucune complexité ou aucune multiplicité. Dans cette vie, qui est la Vie même subsistante, le sujet qui vit et l'objet dont il vit et le principe immédiat qui perçoit cet objet et le fruit vital ou l'idée qui en émane, tout cela ne fait qu'un dans un même fond de substance où tout s'identifie au-dessus et en dehors de tout genre, de toute espèce, de toute catégorie, affectant les êtres divers autres que l'Acte pur, depuis les formes pures jusqu'à la puissance pure qu'est la matière première dans les éléments derniers du monde matériel.

Influence de l'acte pur.

Et c'est de lui, de cet Acte pur, que doit nécessairement dériver ou découler, soit par mode de principe d'être en tout ce qui est au-dessous de lui, soit par mode de principe de connaître, en tout ce qui connaît et qui n'est pas lui, tout ce qui, à un degré quelconque, participera la perfection ou l'être et la vie qui sont en lui à l'état pur ou subsistant et infini. Cette participation ou cette dérivation se fera en tous les êtres

qui sont, depuis les formes pures jusqu'aux éléments, par la communication de la forme qui est en eux principe d'être et principe d'action, avec concréation, au début, du principe d'être potentiel qu'est la matière première. Quant aux formes pures, il y aura eu, pour elles, une participation spéciale de l'Acte pur, qui aura consisté dans la concréation, en elles, dès le premier instant de leur être, sous la raison de principes de connaître, de toutes les essences produites au dehors sous la raison de principes d'être ; de telle sorte que dérivent simultanément de l'Acte pur et toutes les essences qui constituent l'ensemble des êtres distincts de lui pour être en elles-mêmes ; et ces mêmes essences, par mode de formes intellectuelles, pour être, dans chaque intelligence appartenant au monde des formes pures, des principes de connaissance à titre d'idées innées. Si bien que de cet Acte pur dérive en gerbe d'êtres ordonnés et hiérarchisés de la manière la plus parfaite depuis la première des formes pures jusqu'aux éléments infimes, tout le monde métaphysique et physique où règne indéfectible l'ordre des choses; et cette même gerbe d'êtres qui constitue l'ordre des choses dérive en gerbe de lumière ou de formes intellectuelles et d'idées innées en chacune des formes pures. Quant à l'âme intellective, qui occupe le milieu entre les êtres purement matériels et les formes pures, elle a, comme prérogative, de pouvoir, à l'aide de ses sens et de la faculté abstractive innée en elle, transformer en

monde de lumière dans son entendement réceptif, les essences réalisées dans le monde matériel extérieur.

L'acte pur ramenant tout à lui.

Tous ces divers êtres qui constituent, en deçà de l'Acte pur et dérivant de lui, le monde métaphysique et physique de la réalité, tendent, de nouveau, ou par le poids même de leur nature, ou par l'inclination qui suit leur forme sensible ou intellectuelle, ayant en eux la raison de principe de connaître, à cet Acte pur dont ils dérivent; car tous, nécessairement, dans leur action ou naturelle et instinctive, ou volontaire et libre, cherchent à acquérir ou à retenir et à posséder une perfection qui leur convient, laquelle perfection, nécessairement, dans la mesure où elle est une perfection, dérive en première source de cet Acte pur « auquel sont suspendus le ciel et la nature » [Aristote, *Métaphysique*, liv. XII; de S. Th., leç. 7].

CHAPITRE V

ÉTHIQUE. — ÉCONOMIQUE. — POLITIQUE.

La fin de l'homme.

CONNAÎTRE, par sa raison, l'ordre des choses, en ce qu'il a de plus profond ou quant à ses raisons dernières et à ses causes suprêmes, c'est, pour l'homme, en un sens et même en son sens pur et simple, la fin suprême et dernière ou le bien parfait et souverain. Car il est manifeste que le bien suprême de l'homme consiste en ce qui est la perfection dernière de tout son être, notamment de la partie la plus haute et la plus excellente de sa nature. Cette partie la plus excellente est la raison. D'autre part, la perfection dernière de la raison doit être nécessairement dans l'accomplissement le plus parfait de son acte le plus haut portant sur son objet le plus relevé. Et cet objet n'est autre que l'ordre des choses en ce qu'il a de plus profond comme cause dernière et suprême d'où tout dépend et par qui tout s'explique.

Sa vie morale.

Mais parce que cet acte est ce qu'il y a de plus parfait ou de plus excellent pour l'homme, il présupposera donc nécessairement tout un ensemble de conditions préalables qui auront pour objet de le préparer ou de le rendre possible. Ici viendra toute l'économie de ce que nous appellerons le côté moral de la vie humaine. Il comprendra précisément tout l'ensemble des actes qui

doivent préparer par leur fonctionnement harmonieux, l'acte dernier et suprême qui est celui de la contemplation tel que nous venons de le définir. Ces actes, dans l'individu humain, ne sont pas nécessairement ou naturellement harmonisés de façon à amener par leur seul épanouissement ou fonctionnement naturel l'acte suprême de la contemplation. Bien au contraire, l'individu humain, à son début, et par sa nature même, vit d'une vie où la raison, comme telle, n'a aucune part. Ce n'est que vers l'âge de sept ans, que, d'une façon ordinaire et normale, se produit, pour l'individu humain, l'éveil de sa raison. Et, quand cet éveil se produit, il est exposé à se heurter à certaines pentes de nature ou à certains commencements d'habitudes, qui, loin de faciliter l'ascension de l'être humain vers sa perfection suprême, l'en détourneront plutôt et tendront à le fixer dans la zone d'actes qui n'auront rien de commun avec l'acte suprême de la raison atteignant la cause première de toutes choses pour s'y reposer définitivement ; qui seront même incompatibles avec cet acte.

La discipline.

Il est donc nécessaire, pour la perfection de l'être humain, qu'il soit entouré, dès son début, et l'on pourrait presque dire avant qu'il ait commencé d'être, en ce sens que sa perfection dépend de la préparation même lointaine et en remontant très haut dans la lignée de ceux qui doivent l'amener à la vie, — de précautions et de sauvegardes qui écartent de lui, le plus possible, tout ce qui pourrait compromettre l'épa-

nouissement parfait de sa raison; et de sages dispositions qui facilitent, au contraire, de la manière la plus appropriée et la plus excellente, cet épanouissement parfait. C'est toute l'économie de la discipline.

L'éducation.

Le premier aspect de cette discipline, et le plus important, sera celui de l'éducation. Il faudra, en effet, que l'être humain soit habitué, dès l'abord, à régler tous ses actes, même ceux d'apparence insignifiante ou secondaire, en fonction de l'acte suprême qu'il s'agit de préparer. Tout cela donc qui regarde l'ensemble des passions ou des mouvements de la partie affective sensible devra être ordonné pour assurer l'empire de la raison. Avec un soin jaloux, on devra surveiller les moindres manifestations de cette partie affective sensible, non pour la ruiner ou la compromettre, mais pour la régler et l'harmoniser, selon qu'il convient à l'être humain parfait. Tous les germes des vertus de tempérance et de force, qui ont précisément pour objet d'établir et de fixer cette harmonie entre l'appétit concupiscible ou irascible et la partie supérieure, devront être cultivés et développés de façon à porter des fruits de raison que rien ne puisse gâter ni corrompre. Il en sera de même pour les germes de la vertu de justice, destinée à perfectionner la volonté du sujet dans ses rapports avec autrui, l'habituant à se tenir en tout à sa place, sans jamais empiéter sur les droits des autres, mais, au contraire, rendant à tous, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse d'égaux ou de

supérieurs, en mettant au premier rang le supérieur suprême ou l'Auteur premier de toutes choses, ce qui leur est dû.

L'instruction.

Mais cela même supposera, conjointement, la discipline de l'instruction. Car l'être humain, dès que sa raison s'éveille, étant un agent moral ou libre, doit connaître, à mesure qu'on lui prescrit une chose ou qu'on lui en défend une autre, un certain pourquoi de cet ordre ou de cette défense : à tout le moins, la raison de subordination, qui lui fait un devoir d'obéir à ceux qui lui commandent. Et, ici, devra venir, peu à peu, selon que les sujets en seront capables, tout le développement de la science morale fondée elle-même sur l'ordre des choses auquel les sujets devront aussi être initiés au fur et à mesure de leur perfectionnement. C'est pour l'acquisition aussi parfaite que possible de cette connaissance de l'ordre des choses, dans laquelle, nous l'avons dit, consistera la perfection dernière de l'être humain, et pour la réglementation ou l'ordonnance aussi parfaite que possible de toute la vie humaine en vue de cette acquisition que devra être institué et disposé tout l'ordre de la discipline ayant trait à l'instruction, soit au point de vue des sciences, soit au point de vue des arts.

La famille.

Cette discipline, sous sa double forme d'éducation et d'instruction, a son premier cadre naturel ou son premier foyer dans la famille. Le père et la mère qui donnent à l'être humain la vie du corps se doivent à eux-mêmes et doivent

à l'enfant de lui donner tout ce qui lui est nécessaire pour se conserver dans cette vie et s'y développer ; mais, comme il s'agit d'un être humain, ils ont aussi pour devoir essentiel de préparer, par une éducation et une instruction adaptées, selon qu'il est en leur pouvoir, l'éveil et le plein épanouissement de la vie humaine en leur enfant, à mesure qu'il grandit. Il se pourra que dans l'exercice de cette discipline, le père et la mère aient quelquefois à sévir pour façonner et former comme ils doivent se le proposer, en vue de sa vie humaine parfaite, l'enfant qui est le leur. Pourtant, ce qui doit dominer, dans ce régime de la famille à l'endroit de l'enfant, c'est plutôt la bonté et la persuasion : il faut surtout que la vie du père et de la mère se présente continuellement à l'enfant comme l'exemplaire ou le type parfait à reproduire dans sa propre vie à lui, qu'il s'agisse du côté préparatoire et moral de cette vie, ou qu'il s'agisse de ce qui en doit être l'achèvement parfait dans l'acte de la contemplation. L'idéal serait que la famille pût suffire à la double tâche de cette discipline. Et, pour cela, il faudrait que dans chaque famille le père et la mère, se complétant excellemment l'un l'autre, fournissent à tous deux, pour l'enfant, la théorie vivante de toutes les vertus et la réalisation même de la suprême sagesse dans la contemplation communiquée et intime de tout l'ordre des choses avec l'épanouissement proportionné des sciences et des arts. Cette discipline serait d'autant plus excellente et parfaite, que

l'action du père et de la mère s'étend à tout dans la vie de l'enfant, en vue de sa formation ou de son éducation et de son instruction. Il n'est rien qui, de soi, ne tombe sous l'autorité paternelle et maternelle : au point que si le père et la mère étaient parfaits et que l'enfant se soumette avec des dispositions parfaites et sans résistance aucune à leur action, la perfection se transmettrait, d'âge en âge ou de génération en génération, idéale et absolue, parmi les hommes.

La cité.

Mais c'est là chose qui n'existe pas dans la réalité. En fait, il n'est aucune famille où le père et la mère puissent se suffire de tout point pour la formation complète de l'être humain. Qu'il s'agisse de l'ordre moral ou des vertus, qu'il s'agisse de l'ordre intellectuel ou des sciences et des arts, aucun être humain n'a, en fait, à lui seul, l'absolue perfection, de telle sorte qu'il puisse, même comme chef de la famille et complété par son aide naturelle dans ce cadre, amener l'être humain en formation qu'est l'enfant, à la perfection achevée que la nature humaine comporte. La famille, pour être elle-même moins imparfaite et s'approcher le plus possible de cette perfection, a besoin de se trouver et de se mouvoir dans un autre cadre plus étendu, dans lequel les conditions de formation pour l'être humain seront plus complètement en harmonie avec sa nature. Ce cadre est celui de la cité.

Les lois.

Dans la cité, comme dans la famille, l'être humain, pour trouver sa perfection, devra être soumis à une discipline. Mais cette discipline

revêtira ici un autre caractère. Elle ne vise plus directement l'enfant, du moins l'enfant normal et d'une nature qui ne soit point par trop viciée ou ingrate. Elle vise l'adulte ou l'homme fait ; plus exactement, même, la famille, notamment dans son chef. Elle a pour objet ou pour mission d'aider le père de famille, soit pour sa formation à lui, comme discipline morale et comme discipline intellectuelle ou scientifique et artistique, soit pour la formation de ceux dont il a la charge et qui composent sa famille, surtout pour la formation de l'enfant. A cette fin, la discipline de la cité sera, non plus, proprement, une discipline paternelle, comme celle de la famille, apte, de soi, à s'étendre à tout dans l'ordre de la vie humaine, et le faisant surtout par mode de persuasion ; mais une discipline légale. Et cela veut dire que tout, dans la cité, doit être soumis au régime de la loi. Ce qui veut dire encore que tout doit s'y plier à l'ordre du bien commun, établi par une autorité proportionnée, qui ne soit donc pas l'autorité d'un individu humain, comme tel, ni d'un père de famille comme tel, mais d'une raison qui aura pour objet propre le bien de tous, sous sa raison de bien commun. Et parce que dans cette communauté d'êtres humains ou de familles humaines qu'est la cité, à mesure même qu'on la conçoit plus étendue ou plus développée, à plus forte raison si on la conçoit comme une réunion ou un groupement de cités plus ou moins nombreuses, il arrivera nécessairement qu'il se trouvera des êtres hu-

mains d'une nature plus difficile et plus ingrate, dont les dispositions ou même les actes pourraient compromettre gravement la perfection de la vie humaine que la cité a pour objet de favoriser et de promouvoir, il s'ensuit qu'avec l'autorité pouvant formuler des règles de conduite, en vue du bien commun, devra exister nécessairement la faculté ou le pouvoir d'assurer l'efficacité de ces règles en frappant de peines proportionnées les sujets sur qui la raison n'aurait plus d'empire.

Les formes de régime.

Ce régime de la loi, qui est essentiellement celui de la cité, pourra se concevoir et exister sous des formes multiples, qui d'ailleurs se ramènent à trois. L'autorité, en effet, ou le pouvoir de faire la loi, au sens plein et parfait, qui implique, nous venons de le dire, le pouvoir de sévir contre ceux qui refuseraient d'obéir, se trouvera ou bien dans un seul sujet, ou bien dans un choix de sujets, ou bien en tous ceux qui font partie de la multitude ou de la communauté à régir. Dans le premier cas, on a le régime d'un seul, qui s'appelle, en raison même de cela, la monarchie; dans le second cas, on a le régime d'une élite, et c'est l'aristocratie, ou le gouvernement des meilleurs; dans le troisième cas, c'est le régime de tous, ou de l'ensemble, appelé d'un nom commun le peuple, et on a la démocratie. Toutes ces formes de régime auront ceci de commun, qu'elles se proposeront le bien public.

Les formes tyranniques.

Si, au lieu du bien public ou de l'intérêt

commun, les sujets de l'autorité, quels qu'ils soient, se proposaient leur bien propre, comme distinct du bien commun ou allant même à son encontre, ou le bien de tous autres particuliers, individus ou groupements, on aurait, du même coup, la corruption du régime; et au lieu d'un régime normal, ce ne serait plus qu'un régime tyrannique. Le régime de la monarchie ferait place à celui de la tyrannie ou du despotisme; le régime de l'aristocratie, à celui de l'oligarchie; et le régime de la démocratie, à celui de la démagogie.

Le bien commun.

Pour qu'il demeure légitime, non seulement quant à son établissement ou à son institution, mais encore quant à son exercice, il faut donc que tout régime de la cité ait pour but constant de tous ses actes l'unique raison du bien commun. Ce bien commun, dès là qu'il s'agit d'êtres humains, dont la perfection dernière, nous l'avons dit, consiste dans l'épanouissement parfait de toutes leurs facultés d'agir, mais surtout de la faculté la plus haute selon qu'elle porte sur son objet le plus excellent, c'est-à-dire dans la contemplation de l'ordre dernier des choses en leur cause la plus haute et la plus profonde, demandera donc que l'autorité qui fait la loi et qui veille à ce que l'homme l'observe dans la cité, ait elle-même, d'une part, une claire vue du vrai bien de l'homme, et, d'autre part, une expérience aussi parfaite que possible de l'être humain en ses divers sujets, pour harmoniser, du mieux possible, toutes choses, afin que, par

son gouvernement, elle mette chaque individu humain qui relève immédiatement de la loi, et surtout les chefs des familles, dans les conditions les plus favorables pour qu'ils puissent eux-mêmes atteindre leur vrai bien parfait et le faire atteindre à tous ceux qui relèvent d'eux immédiatement.

La paix.

De là, en premier lieu et par-dessus tout, la nécessité, pour cette autorité, de veiller au bien de la paix, non pas cependant d'une paix quelconque, mais de la paix véritable, qui est le maintien de chacun à sa place, qu'il s'agisse des membres de la cité ou de la nation, ou qu'il s'agisse des cités ou des nations entre elles. Aussi bien, en vue de cette paix véritable, l'autorité n'hésitera-t-elle pas soit à frapper les turbulents ou les mauvais citoyens qui empiéteraient sur les droits essentiels des autres, soit encore à engager ou à soutenir la lutte, même par les armes et sous la forme de la guerre, avec tout autre pouvoir souverain qui attenterait gravement au bien de la cité ou de la nation.

La prospérité.

Quand ce bien de la paix est assuré, et en continuant de veiller constamment sur lui, l'autorité ou la raison qui gouverne doit se préoccuper de promouvoir du mieux possible la prospérité même matérielle de tous et de chacun dans la cité ou dans la nation en favorisant, par ses lois, toutes les initiatives appropriées à cette fin : prospérité, cependant, qui ne doit pas être conçue comme une fin en elle-même, mais selon qu'elle s'harmonise avec la pratique des vertus

morales et avec l'épanouissement des sciences et des arts.

Les sciences et les arts.

L'autorité, en effet, ou la raison générale qui a pour objet propre le bien parfait de l'être humain considéré dans son groupement collectif de la cité ou de la nation, ne saurait se contenter de viser au maintien de la paix et au développement de la prospérité matérielle. Elle doit ordonner tout cela, comme à la fin suprême qui le commande, à l'épanouissement parfait de l'être humain dans son acte par excellence qui est celui de la contemplation tel que nous l'avons défini. Et parce que doivent concourir à la perfection de cet acte toutes les facilités qui permettent au plus grand nombre possible de citoyens, de s'initier du mieux possible aux diverses branches du savoir humain, en fonction dernière de la philosophie ou de la sagesse, l'autorité, dans la cité, doit avoir, comme objectif suprême, de susciter ou de favoriser et de multiplier, sous les formes les plus adaptées, ces facilités.

Les institutions.

Ici pourront venir, à un titre spécial et souverainement précieux, les initiatives des particuliers se consacrant, isolément, ou, plus encore, sous forme d'organisation collective, à promouvoir les sciences et les arts. L'autorité suprême, dans la cité ou la nation, ne saurait donner trop d'attention à toutes ces initiatives pour les favoriser dans la mesure où elles seront en harmonie avec la fin qu'il s'agit de réaliser.

Le devoir suprême de l'Etat.

Car, bien que la raison souveraine ou l'autorité suprême dans la cité ou la nation n'ait pas à

s'instituer elle-même maîtresse d'enseignement, elle a cependant pour premier devoir ou pour devoir suprême de veiller à ce que les citoyens ne trouvent, dans la cité ou la nation, que des secours propices et non des obstacles ou des foyers de perversion soit intellectuelle soit morale, à l'effet de se perfectionner eux-mêmes individuellement ou en vue des leurs à perfectionner dans la famille. Il y aurait donc une erreur souveraine et très pernicieuse à supposer et à vouloir que l'État ou la raison et l'autorité suprême qui a pour objet propre le bien de la cité ou de la nation se désintéresse de tout ce qui ne serait pas l'unique prospérité matérielle des citoyens; notamment qu'elle reste étrangère à toute préoccupation de doctrine ou d'enseignement. Il est, au contraire, de toute convenance, sinon même de nécessité essentielle, que les sujets de l'autorité souveraine incarnent en eux-mêmes, en quelque sorte, la sagesse à son plus haut degré : en son acte dernier et parfait, qui est la connaissance de l'ordre des choses dans ses causes les plus profondes; et en son mode de préparation, qui est la connaissance parfaite et la réalisation idéale de l'ordre moral ou des vertus. Sans cela, en effet, comment seraient-ils à même de discerner et de promouvoir les meilleures et les plus grandes facilités de formation dont puissent user pour se perfectionner eux-mêmes les divers citoyens, et s'aider à l'effet de perfectionner tous ceux qui relèvent de leur action ?

L'Etat et les religions positives.

Un cas exceptionnel et d'ordre tout à fait spécial pourra se présenter et se présentera, en effet, partout, dans la vie réelle des hommes et des peuples ou des États. C'est l'attitude à prendre à l'endroit d'un élément ou d'un principe de vie humaine qui voudra s'imposer à eux du dehors ou en raison d'une autorité supérieure à l'individu humain, ou même à toute collectivité d'êtres humains. Il s'agit de l'élément religieux. En fait, partout où se trouvent des êtres humains vivant ensemble, existe, sous une forme ou sous une autre, un enseignement ou une doctrine qui se présente comme venant d'une autorité supérieure à l'homme. C'est l'enseignement ou la doctrine ayant trait aux religions positives. Et il faut entendre, par ces derniers mots, tout système de culte de la divinité reposant sur autre chose que les seules données de la raison philosophique. C'est ainsi qu'on retrouve partout, dans l'histoire des peuples ou même des tribus les plus sauvages, des systèmes de culte impliquant l'intervention positive de la divinité dans les choses humaines.

L'Etat et l'Eglise.

Il existe même, parmi les nations, une société tout à fait spéciale, se distinguant de toute autre société, soit civile, soit même religieuse. On l'appelle, par antonomase, l'Église. Elle-même s'appelle l'Église catholique; et le fait de son existence, sous ce nom précis, s'impose à tous. Comme toute société, elle comprend essentiellement deux parties : un gouvernement; et des membres soumis à ce gouvernement. Le gouver-

nement, dans ses lignes principales, se ramène à un chef unique pour tout l'univers. Il s'appelle le Pape; et il a son siège à Rome. Sous ce chef unique, ayant une autorité pleine et absolue, se trouvent des chefs subalternes, qui se divisent, en portions distinctes, selon les divers territoires, les membres à gouverner dans tout l'univers. On les appelle les évêques. Et ceux-ci ont, sous eux, non plus au même titre, mais comme simples collaborateurs, d'autres subalternes, qui se trouvent, partout, en contact immédiat avec les membres à gouverner. On peut ramener le rôle de ces collaborateurs subalternes, sous la forme et le nom le plus ordinaire et le plus connu, au rôle ou à la fonction des curés. Ainsi donc, les curés, les évêques, le Pape, voilà, réduit à sa plus grande simplicité, le gouvernement de l'Église catholique.

L'Etat et les catholiques.

Comme nous l'avons déjà dit, ce gouvernement de l'Église catholique, par définition et en fait, n'est limité à aucune catégorie d'êtres humains, ni à aucun pays, ni à aucun territoire, ni à aucune nationalité. Il entend se trouver partout; et, en fait, il se trouve partout. Tous les êtres humains, comme possibilité de lui être soumis, relèvent de lui. Il aspire à les gouverner tous, à faire que tous deviennent les membres de la société à laquelle il préside. Et, de fait, des membres de cette société se retrouvent partout dans tout l'univers, appartenant à tous les pays, à toutes les nations. Ils ont tous le même nom. On les appelle tous et ils sont tous *catho-*

liques. Leur trait commun et distinctif est d'être soumis au gouvernement que nous venons de dire. Ils acceptent son autorité, et, du moins en principe, obéissent à ses lois, étant d'ailleurs passibles de certaines peines quand ils n'obéissent pas. A côté des lois propres à ce gouvernement, il y a, et ceci lui appartient tout à fait en propre, un magistère et un ministère : le magistère enseigne une doctrine; le ministère confère ou pratique, sous forme de rites spéciaux, des moyens de salut proportionnés à la doctrine. Et tous les catholiques, par définition et en principe, sinon toujours en fait dans tous les détails ou dans toutes leurs applications distinctes, acceptent cette doctrine, reçoivent ces moyens de salut.

Attitude de la raison.

Voilà les faits devant lesquels se trouvent ou peuvent se trouver tous les êtres humains et tous les gouvernements préposés au bien de ces êtres humains. Ces faits ne peuvent être négligés, du point de vue de la raison. Qu'il s'agisse de chaque être humain pris à part, s'il est déjà adulte, ou qu'il s'agisse de ceux qui, parmi les êtres humains, ont une raison quelconque de chef, dans l'ordre surtout de la société naturelle qu'est la famille ou la patrie, le devoir le plus impérieux est celui de voir ce qu'il en est, au sujet de la légitimité de ces faits. Car, si vraiment il y a eu une intervention de la divinité dans le monde ou dans l'histoire des êtres humains, le bien de ces êtres humains pourra en dépendre en ce qu'il a de plus essentiel. Or, ce

serait folie pour un être humain quelconque, ayant l'usage de sa raison, et, pour les chefs responsables du bien parfait et dernier ou pur et simple d'autres êtres humains, comme sont les chefs dans la famille ou dans la patrie, ce serait un crime de négliger ou de compromettre, à plus forte raison de repousser ce dont peut dépendre le bien de l'être humain en ce qu'il a de plus essentiel. Il y a donc une nécessité absolue, un devoir contre lequel rien ne saurait jamais prescrire, de la part de tout être humain adulte, et de la part de quiconque a le périlleux honneur d'être chef d'une société naturelle parmi les hommes, de s'enquérir au sujet de la religion positive en présence de laquelle il se trouve, et surtout au sujet du fait qui, dans cet ordre, domine tous les autres, le fait de l'Église catholique.

Doctrine sacrée ou théologie.

Mais ceci nous mène aux portes d'une doctrine nouvelle et d'un enseignement qui ne relèvera plus proprement de la raison humaine. Il ne s'agira plus ici de doctrine ou d'enseignement philosophique. Nous abordons le monde nouveau et tout à fait supérieur de la Doctrine sacrée ou de l'enseignement théologique.

CHAPITRE VI

DOCTRINE CATHOLIQUE

EXISTENCE — LÉGITIMITÉ — EXCELLENCE

Doctrine catholique.

De tous les enseignements qui peuvent se donner parmi les hommes, au nom d'une autorité supérieure à la raison, l'enseignement donné par l'Église catholique occupe une place tout à fait à part. Dès qu'un être humain, qu'il s'agisse de l'individu adulte, ou qu'il s'agisse de ceux qui ont une raison de chef dans la société naturelle qu'est la famille ou la patrie, au sens que nous avons précisé, se trouve en présence du fait de cet enseignement, il doit se rendre compte tout de suite et en premier lieu des titres de cet enseignement. Car, si, par hypothèse, la vérité de cet enseignement ou la solidité des titres qu'ont à le donner ceux qui le donnent est une fois reconnue, par le fait même toute autre enquête devient inutile; attendu que tout enseignement qui ne serait pas conforme à celui-là serait, du même coup, convaincu d'erreur. Il ne se peut pas, en effet, que de la même source divine qu'est l'autorité de Dieu, la seule pouvant s'imposer à l'être humain, en dehors ou au-dessus de sa raison individuelle ou collective, quand il s'agit d'enseignement religieux, intéressant ou engageant la destinée dernière de l'être humain,

— proviennent ou découlent deux enseignements contraires. Par conséquent, s'il est établi que l'enseignement que donne l'Église catholique est divin, cet enseignement-là, et celui-là seul, à l'exclusion absolue de tout autre qui lui serait contraire, devra être accepté.

Ses titres.

Les titres de cet enseignement se ramènent, pratiquement, à un seul qui les comprend tous; savoir : la divinité de l'Église catholique, sous sa raison de magistère. Si, en effet, l'Église catholique, sous sa raison de magistère, ou comme maîtresse d'enseignement et de doctrine, est d'institution divine; si Dieu lui a confié un corps de vérités avec mission expresse de l'enseigner aux hommes, il est manifeste que tout homme devra accepter cet enseignement comme venant de Dieu Lui-même.

Sa possibilité.

Qu'il soit possible qu'un tel corps de vérités existe, confié par Dieu à un magistère déterminé parmi les hommes, la chose ne peut pas faire de doute. L'homme, en effet, nous l'avons vu, ne peut avoir sa perfection dernière et complète que par la connaissanee de la vérité, et la connaissance de la vérité, non pas d'une façon quelconque, mais selon qu'elle porte sur l'ordre des choses en ce qu'il a de plus profond, atteignant en elle-même la cause première et dernière de toutes choses. Cette cause n'est autre que Dieu Lui-même. C'est donc à connaître Dieu et dans cette connaissance de Dieu que consiste la perfection dernière de l'être humain. D'autre part, la connaissance de Dieu peut se faire pour

nous d'une double manière : ou selon que nous l'atteignons, par voie de raisonnement et de déduction, en partant des êtres sensibles perçus par nos sens ; ou selon qu'il pourrait lui plaire à Lui-même de se manifester à nous. La première manière ne nous donne de Dieu qu'une connaissance naturelle. La seconde nous donnerait une connaissance surnaturelle. Encore est-il que cette connaissance surnaturelle, si elle se produit, pourra se présenter avec un double aspect ou avoir un double caractère. Dieu pourra, en effet, nous manifester, sur Lui-même, des vérités qui ne dépasseront pas, absolument parlant, la capacité de notre raison ; ou bien nous manifester aussi des vérités qu'Il sera le seul à connaître naturellement. La manifestation des premières sera surnaturelle quant à son mode, mais non quant à son fond ; tandis que dans le second cas, nous aurons une manifestation surnaturelle purement et simplement, ou quant au mode et quant au fond.

Sa convenance.

Un enseignement divin sous la première forme est chose souverainement convenable parmi les hommes. C'est qu'en effet, la connaissance de la vérité selon qu'elle porte sur Dieu est tout à fait nécessaire à l'homme ; puisque c'est en cela que consiste sa perfection. Or, cette vérité, même en ce qu'elle a de naturel, ou selon qu'elle peut être atteinte, par la raison humaine, à l'aide du raisonnement s'exerçant sur les êtres sensibles perçus par les sens, serait, en fait, à peu près impossible pour la plupart des êtres humains,

empêchés qu'ils sont de se livrer aux études que cette connaissance consciente ou vraiment scientifique suppose, en raison de leurs occupations, ou de leur paresse, ou de leur incapacité native. Ceux-là même qui auraient le temps et la faculté d'y atteindre, ne le pourraient qu'après un long temps et de longs travaux; alors qu'il importe souverainement, pour l'être humain, que cette vérité soit possédée par lui, au moins par mode d'enseignement reçu, dès le début de sa vie morale. Et d'ailleurs, même après un long temps et de longs efforts, ceux qui pourraient l'atteindre seraient exposés encore à ne pas l'atteindre dans sa parfaite pureté, mais à y mêler une foule d'erreurs. Afin donc que cette vérité si importante, si nécessaire à l'homme, lui arrive plus sûrement, plus promptement, et plus universellement, il était souverainement opportun qu'elle lui arrive par mode d'enseignement divin.

Sa nécessité.

Que s'il s'agit de l'enseignement divin sous la seconde forme, ou selon qu'il porte sur la vérité divine que Dieu seul connaît naturellement, il faudra dire que cet enseignement s'imposerait d'une façon absolue et de toute nécessité, s'il plaisait à Dieu d'élever l'homme à une foi surnaturelle. C'est même précisément en cela que consistera, au sens propre, la fin surnaturelle de l'homme, savoir que Dien se fera connaître à Lui sous le jour où Il se connaît naturellement Lui-même. Et, sans doute, Dieu aurait pu, en créant l'homme, le constituer dans la possession immédiate de cette fin. Mais Il pouvait aussi

vouloir lui faire acquérir cette fin par voie de mérite. Et, dans ce cas, il fallait, nécessairement, qu'Il lui révèle, sous une forme voilée, afin qu'il ait le mérite de la conquérir par des actes proportionnés, cette même fin ou cette même vérité, avant de la lui communiquer à découvert par la vision intuitive.

L'affirmation de l'Eglise.

L'Église catholique affirme à la face de tous les peuples qu'Il l'a fait et qu'elle-même a été chargée par Lui de livrer aux hommes cet enseignement. On peut dire de cette affirmation de l'Église catholique qu'elle porte tout et que c'est autour d'elle que se concentre tout l'intérêt de la question si essentielle du surnaturel. Or, toute la vertu ou toute la force de cette affirmation est liée elle-même à cette autre simple question : est-il vrai que l'Église catholique soit ce qu'elle dit être, et qu'elle ait reçu de Dieu une telle mission. Si oui, nous n'aurons plus qu'à nous en remettre à elle en toute simplicité et avec une confiance absolue. Ce qu'elle nous dira être l'enseignement divin le sera en toute vérité.

La divinité de l'Eglise.

Dès là que la question de la divinité de l'Église était d'une importance si souveraine, Dieu se devait de la faire éclater en pleine lumière et de la rendre en quelque sorte évidente pour tous. Il l'a fait. La divinité de l'Église éclate dans le fait même de son existence. Tout être humain peut s'en convaincre, à la seule constatation de ce fait. Non seulement il n'est point nécessaire de recourir à des recherches d'érudition ou à des subtilités d'interprétation de livres et de textes

ou d'autres documents et monuments, toujours difficiles à établir et à contrôler, sinon même d'une absolue impossibilité pour la plupart des hommes; mais ceux-là même qui ne savent ni lire ni écrire peuvent immédiatement et sans effort se convaincre directement de la preuve dont il s'agit. Il leur suffit de constater le fait, d'ailleurs à la portée de tous, puisqu'il est là devant eux dans tout l'univers; et puis de conclure, par la raison, à l'occasion de ce fait.

Le fait catholique.

Le fait — nous l'avons déjà signalé — consiste en ceci que, dans tout l'univers, se trouvent, appartenant à tous les pays, à toutes les nations, à toutes les catégories, à toutes les conditions, à tous les âges, des hommes en très grand nombre qui se soumettent à l'action hiérarchique de prêtres qui sont immédiatement en contact avec eux, lesquels dépendent eux-mêmes de leurs évêques respectifs, ceux-ci demeurant tous subordonnés à l'action d'un seul, qui est le chef auquel tous obéissent dans tout l'univers : évêques, prêtres et simples fidèles. Ce chef unique, clef de voûte de tout l'édifice, nul n'en ignore l'existence et l'action suprême hiérarchique dans tout l'univers. Il s'appelle le Pape. Or, tous, Pape, évêques, prêtres, simples fidèles communient dans l'acceptation d'une même doctrine, dans la soumission à la même loi morale, dans la participation aux mêmes sacrements. D'autre part, cette doctrine, dans son fond essentiel, dépasse la raison de tout être humain, au point même que de prime abord elle lui paraîtrait contraire;

cette loi morale impose des obligations publiques et privées qui vont contre ce à quoi, par leur nature sensible ou leurs passions et leur intérêt du moment, tous les hommes sont le plus portés; cette participation aux sacrements impose des pratiques où se retrouvent, au plus haut point, toutes les impossibilités apparentes des mystères et toutes les répugnances de la nature. Il est vrai qu'à tout cela se trouvent jointes des promesses de récompenses, mais de récompenses qui n'ont aucune prise sur les sens et la raison de l'être humain; car elles sont d'ordre absolument spirituel et transcendant, réservées pour une autre vie que la vie présente et devant être achetées ou méritées par le mépris de tout ce que dans la vie présente les sens et même d'une certaine manière la raison naturelle recherchent avec le plus d'avidité.

Argument décisif.

Voilà le fait. Ce fait doit avoir une cause. Or, la cause ne peut être que Dieu. Il s'ensuit que Dieu est dans ce fait; et que par suite tout être humain doit l'accepter ou s'y soumettre, à peine d'aller contre Dieu Lui-même, c'est-à-dire contre la raison de toutes choses en ce qu'elle a de plus profond et de plus nécessaire. — Que Dieu soit dans ce fait, il suffit d'une minute de réflexion pour s'en convaincre. Car n'est-il pas évident qu'un fait de doctrine, de morale, de pratiques rituelles, où tout va à l'encontre du penchant naturel de l'être humain — à tout le moins du penchant naturel en ce qu'il a de plus véhément, de plus actuel, de plus universel, — ne peut pas

avoir son explication adéquate dans cet être humain lui-même. Il faut donc que cette explication soit ailleurs. D'autre part, au-dessus de de l'être humain, il n'y a, nous l'avons vu, dans la hiérarchie des êtres, que les esprits, et, parmi eux ou plutôt infininiment au-dessus, mais qui est la seule explication ou raison dernière de tous les êtres, l'Être pur et souverain que nous appelons Dieu. Il faudra donc que le fait catholique que nous avons sous les yeux et qui n'a point son explication dans l'être humain, ait son explication dernière dans l'action du monde des esprits. Non pas, évidemment, des esprits mauvais, ou révoltés contre Dieu, à supposer qu'il en existe dans ce monde-là; car tout conduit à Dieu, dans le fait catholique, et tout y est ordonné en fonction de la conquête de Dieu, si l'on peut ainsi dire. Donc, manifestement, l'explication dernière de ce fait ne peut exister que dans l'action des esprits bons, agissant en dépendance de Dieu Lui-même, et, par conséquent, dans l'action de Dieu Lui-même, cause première et seule efficace ou pleinement et adéquatement proportionnée à l'existence d'un tel fait. Donc le fait de l'Église catholique est essentiellement divin. Et, par suite, lui résister ou ne pas s'y soumettre purement et simplement, en ce qui est de son organisation essentielle, comme doctrine, comme morale, comme pratiques rituelles, tout cela en dépendance de l'action hiérarchique attachée à la clef de voûte qu'est le Pape, c'est aller manifestement contre l'ordre

divin, contre l'ordre de la raison en ce qu'elle a de plus impérieux et de plus infrangible.

L'enseignement de l'Eglise.

Nous devons donc, de toute nécessité, accepter de l'Église catholique, considérée sous sa raison de magistère, l'enseignement qu'elle nous livre, selon qu'elle nous le livre, dans toute sa pureté et dans son absolue intégrité. Cet enseignement nous est donné par elle comme livré par Dieu, et, par conséquent, comme s'imposant à nous au nom même de la véracité divine. Il ne s'agit donc pas, ici, d'un enseignement humain ou d'une doctrine livrée par des hommes ayant la raison de maîtres ou de docteurs ; comme il arrive dans les écoles ordinaires. Ici, le Maître, le seul vrai Maître, est Dieu. C'est Lui seul qui enseigne. Tous les êtres humains, quels qu'ils soient, y ont raison de disciples. Tous y sont à l'école de Dieu. Voilà le caractère essentiel, absolument propre et spécifique de cet enseignement. Rien n'y est donné, rien n'y est accepté, qu'au nom même de Dieu et sur l'autorité de sa Parole, de son témoignage.

Le témoignage divin.

Ce témoignage de Dieu, ou l'enseignement livré par Lui se trouve fixé pour nous dans les Livres saints qui composent la Bible, et dont l'Église elle-même, toujours en vertu de sa fonction divine, nous détermine le catalogue ou le canon. Mais, d'une façon vivante, il se trouve dans le magistère même de l'Église, dont la fonction est de conserver aux hommes ce témoignage et de le leur livrer partout et toujours selon que leurs besoins l'exigent.

Les articles du symbole.

A cette fin, l'Église a condensé les points essentiels de ce témoignage en quelques formules brèves pouvant être facilement connues de tous et retenues par tous. C'est ce qu'elle a appelé les articles du symbole. Ils constituent le noyau essentiel ou la base et le fondement de tout l'enseignement catholique. C'est, en même temps, le premier degré de cet enseignement, celui que tous doivent connaître et dont ils émettent la profession explicite, lors de leur entrée dans l'Église catholique par le baptême.

La théologie.

Mais ce premier degré d'enseignement n'est pas le seul. Il peut être suivi d'une infinité d'autres degrés, impliquant, non pas un enseignement plus parfait — car tout est compris dans les articles du symbole —; mais une connaissance plus parfaite de cet enseignement. Ici vient le côté proprement scientifique de l'enseignement catholique. Le premier se donnait par mode de simple affirmation, invitant à l'acceptation pure et simple, par un acte de foi, de l'affirmation ou de la formule précisant le témoignage divin en ce qu'il a d'essentiel et de nécessaire pour tous, même comme formule explicite. L'autre se donne par mode de raisonnement ou d'argumentation. Il a pour objet ce même témoignage ou enseignement divin, mais non plus simplement pour l'accepter par mode d'acte de foi. Étant présupposé l'acte de foi, il veut ensuite scruter, pour le posséder toujours plus excellemment, cet enseignement ou ce témoignage divin qu'il a reçu par la foi. Il en étudie

tous les termes, s'applique à en pénétrer le sens et l'harmonie, à résoudre les difficultés qui s'y rencontrent ou que soulèverait une raison inquiète ou indocile, à expliciter enfin, toujours davantage, pour l'intelligence humaine, les germes d'infinies vérités contenus implicitement dans le témoignage divin explicite que résument les articles du symbole. Puis, il organise toutes ces vérités en corps de doctrine répondant le plus parfaitement possible aux exigences et aux lois de la raison humaine. C'est la théologie.

Elle est une vraie science.

Sous cette forme, l'enseignement divin, ou la Doctrine sacrée, constitue une vraie science. On y procède, comme dans toutes les sciences, par voie de raisonnement ou d'argumentation. Et ce raisonnement ou cette argumentation conclut ou peut conclure de façon démonstrative. Il part ou peut partir de principes certains, et aboutit, s'il est bien conduit, à des conclusions certaines. Les principes peuvent être de deux sortes. Les premiers, qui dominent tout, dans cet enseignement, ne sont autres que les articles de la foi; ou, ultérieurement, les vérités déjà déduites de ces articles. Les autres sont des vérités fournies par la raison. Quand les principes sont les articles même de la foi, ou des vérités immédiatement déduites de ces articles, la conclusion est d'ordre divin comme l'étaient les principes, sauf que sa déduction pourra être purement humaine, si c'est un simple théologien qui la fait. Quand les principes sont mixtes, c'est-à-dire en partie d'ordre divin et en partie d'ordre humain,

la conclusion sera mixte aussi, participant de la double nature de la lumière des principes. Il se pourra d'ailleurs que l'autorité de l'Église intervienne pour sanctionner la certitude de la conclusion, qu'il s'agisse d'une conclusion d'ordre divin ou d'une conclusion d'ordre mixte. Dans ce cas, l'autorité de l'Église fait que la certitude de la conclusion est absolue et s'impose à tous, non par voie ou avec le caractère de la révélation ou de l'inspiration divine, mais en raison de l'assistance particulière promise par Dieu à son Église, qui garantit de toute erreur l'intervention définitive de l'Église et lui assure l'infaillibilité.

Excellence de cette science.

Cette science qu'est la théologie l'emporte en excellence sur toutes les autres sciences. D'abord, en raison de ses principes propres, qui lui viennent immédiatement de Dieu, et qui, par suite, portent avec eux la certitude même de la science divine. Puis, en raison de ce qui en est le sujet et qui est tout ce qu'il y a de plus relevé et de plus excellent, puisqu'il n'est pas autre que Dieu Lui-même. L'unique sujet, en effet, dont s'occupe la Doctrine sacrée ou la théologie, c'est Dieu. Mais, en s'occupant de Dieu, elle s'occupera aussi de tout, puisqu'il n'est rien qui n'ait rapport à Dieu : ou comme venant de Lui ou comme retournant à Lui. Toutefois, quand elle s'occupera ainsi de ce qui est autre que Dieu, elle ne se diversifiera point selon la diversité de ces objets, comme les sciences d'ordre humain. Elle restera toujours elle-même, parfaitement une, comme est parfaitement une la science qui

est en Dieu, dont elle n'est elle-même qu'une sorte d'empreinte participée dans l'esprit de la créature. On retrouvera donc, dans cette unique science sacrée, tout ce qui a pu être connu par les autres diverses sciences, notamment par les deux plus hautes sciences humaines, qui sont la physique et la métaphysique, selon que nous avons précédemment condensé leurs données essentielles. Mais on retrouvera tout cela dans une autre lumière. Ce ne sera plus dans la lumière de la seule raison humaine, comme telle. Ce sera dans la lumière de la Parole de Dieu, de son témoignage, de sa révélation, de son affirmation souveraine. Dès lors, outre que tout cela sera pénétré de l'autorité même de Dieu et de sa certitude à Lui, il y a encore que tout cela n'aura sa place dans la science sacrée qu'en fonction de Dieu Lui-même. De même que Dieu n'a produit les créatures que pour sa gloire ; de même, quand Il nous parlera des créatures, ce ne sera que pour nous dire les rapports qu'elles ont avec Lui ou ce qu'Il a voulu faire d'elles. Lors donc que nous les considérons dans la lumière de sa Parole ou de son témoignage, nous ne les considérons qu'en fonction de Lui : selon qu'elles viennent de Lui, ou qu'elles sont soumises à son action ; et selon qu'elles doivent retourner à Lui.

Le philosophe et le théologien.

Or, c'est par là que le philosophe et le théologien se distinguent. Ils peuvent, l'un et l'autre, considérer le même objet ou le même sujet, matériellement parlant. Car, nous l'avons dit, l'être,

dans toute son amplitude, est l'objet du philosophe. Mais le théologien verra dans cet objet, ce que le philosophe n'y voit pas et ne peut pas y voir. Il y verra, en effet, tout ce qui est l'objet propre de la foi, qu'il s'agisse de ce qui a trait à l'Être premier selon qu'Il est en Lui-même, que la raison ne peut même pas soupçonner ; ou qu'il s'agisse des libres dispositions de Dieu à l'endroit du monde créé par Lui. Et, de plus, il verra tout cela, en même temps que dans une autre lumière, dans un autre ordre. Tandis que le philosophe part des êtres qui sont le plus à sa portée, savoir des êtres sensibles, ou de l'être mobile, et remonte ensuite, comme nous l'avons fait plus haut, des êtres sensibles ou de l'être mobile à l'être pur et simple : d'abord sous sa raison de forme pure ; et puis, enfin, sous sa raison suprême d'Acte pur ; — le théologien, au contraire, se fixe, dès son premier acte, au cœur même de l'Être subsistant ou de l'Acte pur, qu'il voit dans sa propre lumière, et, toujours dans cette lumière, sans quitter du regard, un seul instant, l'Acte pur ou l'Être souverain, son unique objet central, il redescend tous les degrés de l'être créé, passant d'abord par les esprits purs, et allant jusqu'aux confins derniers du monde des corps, pour concentrer tout spécialement son attention dans le résumé des deux, qui est l'homme ; puis, enfin, contemplant le tout sous l'action suprême et souveraine de l'Être premier qui, par son gouvernement, ramène tout à Lui.

Le théologien moraliste.

Quand il a fait cela, le théologien est pleinement à même d'instituer une étude à fond — en la détachant à part — du retour spécial à Dieu qui doit être celui de la créature raisonnable. Et, ici, dans des conditions d'excellence infiniment supérieures à celles du philosophe moraliste, il pourra donner à l'homme l'instruction ou l'enseignement capable de diriger son agir ou d'établir l'ordre parfait dans son action. A la lumière de Dieu, il connaît ce que doit être la fin dernière ou la perfection suprême d'un être humain. Il possède le mot, révélé par Dieu, qui lui permet de résoudre l'antinomie où la raison toute seule ne pouvait trouver d'issue, alors que, d'une part, elle établissait que la perfection suprême de l'homme consiste dans la contemplation de l'ordre des choses vu dans sa raison dernière et profonde, qui est la première Cause, et que, d'autre part, elle devait s'avouer que la vue de la première Cause ou de l'Acte pur dans son essence n'appartient par nature qu'à cette première Cause ou à cet Acte pur. Le théologien sait que, par grâce, Dieu réserve cette même perfection à l'être humain. Et, dès lors, toujours dans la lumière de Dieu, il organise, en conséquence, toute la science de l'agir humain : chose qui est absolument hors de la portée du philosophe. D'autant qu'intervient, ici, en plus, un ordre spécial, que la révélation seule nous fait connaître, et sans lequel on peut dire que tout demeure inexpliqué dans l'économie de la vie humaine : c'est l'ordre de la chute du genre

humain, et de sa réparation par le mystère du Rédempteur.

Apanage du catholique.

C'est par là, par l'ordre unique de cet enseignement divin ou de cette Doctrine sacrée, et sous forme de simple initiation baptismale ou aussi d'enseignement catéchistique élémentaire ordinaire, et plus encore par mode d'enseignement scientifique théologique, sous le magistère suprême et infaillible de l'Église romaine, que le catholique l'emporte, en excellence de condition, sur tous les autres êtres humains, quels qu'ils soient, dans des proportions sans limites, s'agirait-il d'ailleurs des conditions humaines les plus brillantes et les plus enviées. Le littérateur, le savant, le philosophe les plus justement admirés parmi les hommes, ne sont rien, comme perfection d'âme, comparés au petit enfant du catéchisme, ou à l'humble femme de campagne qui savent et acceptent le *Credo* catholique ; à plus forte raison, si on les compare, même dans le seul ordre de la perfection intellectuelle, au théologien catholique, qui a, du *Credo*, la science que nous venons de préciser.

La Somme théologique.

Mais, parmi tous ceux-là, il est un enfant de l'Église catholique, qui occupe une place à part dans l'ordre de la perfection dont il s'agit. C'est celui qui a la connaissance de son *Credo* dans la lumière du Docteur unique, « suscité par Dieu, afin que l'Église eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps ». Ce Maître, nous le savons déjà, n'est pas autre que Thomas d'Aquin. Et le livre unique, le livre

par excellence, où, réalisant dans sa perfection dernière, la mission d'enseigner dans l'Église que Dieu lui avait confiée, il a exposé avec un ordre et une clarté qui tiennent du prodige, tout l'ensemble de l'enseignement divin ou de la Doctrine sacrée, c'est la *Somme théologique*. On y trouve cet enseignement dans son ordre et avec son caractère scientifique le plus parfait ; mais avec cette prérogative, absolument unique, qu'il peut, en restant lui-même, dans les lignes essentielles de son ordre lumineux, être mis à la portée des plus humbles. La *Somme théologique*, en effet, dont chaque article est d'une structure scientifique si profonde et d'une telle plénitude de sens qu'on peut avoir vécu dans son étude et dans son enseignement toute une vie sans avoir épuisé aucun de ces innombrables articles, peut aussi, sans cesser d'être elle-même, en ses parties essentielles, se transformer en un véritable catéchisme à la portée de tous, sans en excepter même les tout petits. — Ce que nous avons dit jusqu'ici n'avait pas d'autre but que de nous préparer à lire ce livre. Le moment est venu de l'aborder directement et de pénétrer enfin dans cette cité radieuse de la lumière divine.

CHAPITRE VII

LA *SOMME THÉOLOGIQUE* : DIEU

Dieu.

L'unique sujet dont s'occupe, nous l'avons dit, la Doctrine sacrée, ou l'enseignement catholique, est Dieu. Le symbole, qui résume cet enseignement en ce qu'il a d'essentiel et de nécessaire pour tous, ne fait que proclamer la foi du catholique « en *Dieu* — *le Père* tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ; — et en *Jésus-Christ, son Fils unique,* Notre-Seigneur : qui a été conçu du Saint-Esprit ; est né de la Vierge Marie ; a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli ; est descendu aux enfers ; le troisième jour est ressuscité d'entre les morts ; est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant ; d'où Il viendra pour juger les vivants et les morts ; — et *au Saint-Esprit ;* la sainte Église catholique ; la communion des saints ; la rémission des péchés ; la résurrection de la chair, la vie éternelle ». On le voit : le *Credo* ne parle que de *Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit,* mentionnant, à l'occasion de chacune des Personnes divines, ce qui leur est plus spécialement ou distinctement attribué. La théologie, qui n'est que l'organisation scientifique de ce même enseignement, n'aura, elle aussi, d'autre sujet dont elle s'occupe, que Dieu.

Son existence.

Or, la première question qui se pose, au sujet de Dieu, dans l'organisation scientifique de la Doctrine sacrée qu'est la théologie, est la question d'où tout le reste dépend et qui est présupposée en tout, dans cet enseignement ; savoir la question même de l'existence de Dieu. On se demandera peut-être pourquoi poser cette question. Car il semblerait qu'elle doit être acquise, quand on aborde la Doctrine sacrée : soit qu'on tienne l'existence de Dieu pour une vérité première, évidente de soi ; ou pour un fait établi par l'intervention même de Dieu dans le genre humain à qui Il s'est révélé; ou qu'elle ait été déjà démontrée en philosophie. — Nous avons déjà dit plus haut, en effet, quand nous terminions l'exposé de la Logique, que l'existence de Dieu n'étant pas une vérité première évidente pour nous, elle avait besoin d'être démontrée ; et nous avons même donné, comme spécimen d'argumentation, une preuve démonstrative qui s'impose à la raison. La même conclusion s'imposait à nous au terme de l'exposé métaphysique, par la seule inspection de la hiérarchie des êtres. — Toutefois, parce que la théologie forme un tout qui doit entièrement se suffire, au sujet de la science de Dieu, et qu'elle s'incorpore, mais dans un ordre nouveau, ainsi que nous l'avons dit, toute l'économie essentielle des autres sciences qui portent notamment sur la nature foncière des êtres quels qu'ils soient, il ne se pouvait pas que dans l'organisation d'elle-même elle ne s'approprie, pour le faire sien, ce qui a

trait à la démonstration de l'existence de Dieu. Quant au fait de l'intervention de Dieu dans l'humanité, il ne nous dirait point, par lui-même, sous quel jour nous devons concevoir le sujet de cette intervention et dans quels rapports Il se trouve avec les autres êtres.

Les preuves.

Au contraire, l'examen des preuves de l'existence de Dieu portera avec lui, comme dans un germe, d'où on le déduira par voie de conséquence nécessaire, tout l'ordre rationnel de ce que nous aurons à dire sur Dieu. — Ces preuves se ramènent à cinq. Toutes partent de ce que nous constatons en nous ou autour de nous dans le monde où nous vivons. C'est, d'abord, le fait le plus universel, celui du mouvement. C'est, ensuite, le fait d'êtres nouveaux qui apparaissent continuellement dans ce monde. C'est, aussi, le fait d'autres êtres qui disparaissent. C'est la gradation ou la hiérarchie de ces divers êtres dans l'ordre de la perfection. C'est, enfin, l'ordre ou l'harmonie qui règne dans l'ensemble. De chacun de ces faits, par un raisonnement très simple, nous concluons, avec une nécessité absolue, à l'existence d'un Premier Moteur, d'une Première Cause, d'un Premier Nécessaire, d'un Premier Être, d'un Ordonnateur suprême. Et c'est Lui, que nous appelons Dieu, ce même Dieu, que nous savons, en effet, par l'enseignement catholique, être intervenu positivement dans l'histoire humaine et s'être révélé à nous. — La force du raisonnement, en chacune de ces cinq preuves, est tout entière

dans ce principe, que le fait constaté exige nécessairement un Premier qui domine ce fait et qui l'explique. Sans un Premier qui domine tout, dans l'ordre du mouvement, dans l'ordre des effets produits, dans l'ordre des êtres contingents, dans l'ordre des êtres à la perfection graduée, dans l'ordre de l'harmonie des êtres constituant le monde, rien ne peut s'expliquer. Car c'est à ce Premier que tout, en chacun de ces ordres, demeure, à chaque instant, et nécessairement, suspendu.

Sa simplicité.

Or, ce Premier, par le fait seul qu'Il est ce Premier, doit être d'une absolue simplicité dans sa nature ou dans son être. Il ne peut pas être composé de parties quantitatives le soumettant aux dimensions et faisant de Lui un corps ; ni, non plus, de parties essentielles ou physiques, l'assimilant aux êtres mobiles composés de matière et de forme ; ni, même, d'acte et de puissance, à quelque titre que cela soit : car tout cela répugne à sa qualité de Premier ou d'absolu Indépendant, de qui tout dépend, mais qui ne peut dépendre de rien. D'où il suit qu'il faut qu'Il soit absolument pur de tout mélange ou de toute composition en Lui-même ; et en dehors aussi de toute composition ou de tout mélange et de toute union de nature avec ce qui est autre que Lui. Il faut qu'Il soit Lui-même et rien que Lui, que rien de ce qui n'est pas Lui n'entre en commerce de nature avec Lui et que même en Lui il n'y ait rien qui ne soit Lui. — C'est, du reste, ce qu'Il a dit Lui-même de Lui-même,

quand Il s'est révélé à Moïse, alors qu'Il s'est appelé *Iahveh*, ou *Celui qui est*, nous dirions : l'*Étant*, l'*Être* (*Exode*, ch. III, v. 14).

Sa perfection.

Bien qu'Il soit souverainement simple, Il n'en est pas moins souverainement parfait. Car, en son absolue simplicité, étant l'Être subsistant, Il possède essentiellement la plénitude de tout être. Tout ce qui se rencontre ou peut se rencontrer en quelque être que ce soit, tout cela est en Lui, nécessairement, dans la mesure même où cela ne s'oppose pas à une perfection plus grande ; mais tout cela s'y trouve sans aucune des limitations ou des différences et des incompossibilités qui se rencontrent dans les autres êtres. Sa perfection à Lui, toute pure et toute simple, équivaut, à elle seule, à toutes les perfections multiples et diverses qui existent ou peuvent exister dans quelque autre être que ce puisse être en dehors de Lui ; et, de plus, est elle-même d'une telle excellence que toutes les autres perfections réelles ou possibles, mises en regard de cette perfection, ne peuvent pour ainsi dire plus en garder le nom et qu'elles sont comme n'étant pas.

Sa bonté.

Puisqu'Il est, au degré que nous venons de dire et qui est au-dessus de tout degré, la perfection la plus absolue et la plus transcendante, il faut, aussi, par une conséquence immédiate et nécessaire, que non seulement Il soit bon, mais qu'Il soit la bonté subsistante. Et, en effet, la raison d'être bon ou la raison de bien est inséparable de la raison de perfection. Car il n'y a

que l'être parfait qui puisse parfaire. Et, d'autre part, nul être ne se porte vers un autre être d'un mouvement d'amour — ce qui marque en celui-ci son caractère d'être bon, l'être bon étant celui qui est apte à provoquer ou à terminer un mouvement d'amour —, qu'autant que cet être est apte à le parfaire ou qu'il est perçu comme tel. C'est donc essentiellement à la perfection elle-même qu'est liée la notion ou la réalité de bonté : de telle sorte que Celui qui est la perfection souveraine est par le fait même la bonté par essence.

Son infinité.

Si la simplicité, en Dieu, parce qu'Il est l'Être même, possédant en Lui ou plutôt étant Lui-même, en sa pureté souveraine, sans diversité ni multiplicité aucune, tout et tout, ne nuit pas à la perfection en Lui, mais entraîne, au contraire, cette perfection à son souverain degré qui est d'être au-dessus de tout degré, d'où il suit, nous l'avons dit, que Dieu est la Bonté même, — nous devons dire aussi que cette même simplicité n'entraîne point pour Dieu, comme il arrive pour les corps simples parmi nous, la possibilité d'être comme partie dans un composé qui serait plus grand, d'où il suivrait que Dieu aurait la raison d'être fini. Nullement. Et, au contraire, la raison d'infini convient à Dieu dans le sens le plus précis et le plus rigoureux, à prendre cette raison d'infini, non du côté potentiel ou du côté de la matière, ce qui implique l'imperfection ou la privation de la forme qui actue, mais du côté de la forme ou de l'acte.

Et cela veut dire que Dieu, dans son acte d'être, ou dans sa perfection, n'est limité par rien. Car, non seulement Il n'a point de matière qui limite sa forme, comme les êtres mobiles, composés, dans leur essence, de puissance et d'acte; mais, à la différence des formes pures elles-mêmes, Il n'a point d'essence distincte de son être et limitant cet être en le recevant. Il est Lui-même l'Être subsistant, ou l'Être non reçu en une essence autre que lui; et, par suite, l'Être sans limite ou sans borne. Étant l'Être même, Il est nécessairement l'Infini.

Son ubiquité.

Par là-même, il faudra, de toute nécessité, qu'Il soit partout, en toutes choses et en tout lieu. Car Il ne serait déjà plus l'Infini, au sens parfait que nous venons de dire, s'il pouvait être une seule chose et aussi un seul lieu où Il ne fût pas ou dont Il fût absent. Il est nécessairement en toutes choses et en tout lieu, et Il s'y trouve au plus intime, puisque c'est son action même, et son action seule, qui explique ou fait être, comme tel, l'être de toutes choses. L'être, en effet, comme tel, ne peut avoir pour cause que l'Être même. Et puisque c'est Dieu, et Dieu seul, qui est l'Être même, c'est Lui, et Lui seul, qui par son action, indistincte de son être, se trouve en toutes choses, dans la mesure ou selon la condition même où l'être s'y trouve, c'est-à-dire au plus intime, rien n'étant plus intime à un être quelconque que son être même. — Il se trouve en toutes choses par son essence ou par son être, comme nous venons de le dire. Il s'y trouve

aussi par sa présence, toutes choses étant à nu devant son regard. Et par sa puissance; n'y ayant aucun être qui ne soit soumis à l'influx de son action. — Mais Il est, à un titre spécial, dans certaines créatures, capables, par leur nature, selon qu'Il lui plaît d'agir en elles de l'action surnaturelle qui les fait participer à sa propre nature en ce qui constitue sa vie intime, de Le recevoir en elles, sous la raison d'Hôte et d'Ami, dans la Trinité de ses augustes Personnes; comme nous aurons à l'expliquer plus loin, quand il s'agira soit de la Trinité des Personnes divines, soit de l'action de l'Esprit-Saint en nous, dans l'ordre de la grâce.

Son immutabilité.

De ce Premier, que nous savons être au sommet de tout, dans l'ordre du mouvement, des effets produits, des êtres nécessaires, de tous les êtres à la perfection graduée et de l'harmonie qui règne dans l'univers, nous avons vu qu'il fallait exclure toute composition ou tout mélange, sans que cela nuise en rien à sa perfection souveraine, à laquelle suit nécessairement la raison de bonté subsistante. Et, au sens le plus rigoureux, en raison même de sa pureté ou de sa simplicité ou de la subsistence de son être qui le constitue l'Être même, Il nous est apparu comme devant être nécessairement l'Infini; d'où il suivait aussi qu'Il devait nécessairement être en toutes choses et en tous lieux. — Mais, en même temps que nous devions exclure de ce Premier toute composition, il faut aussi en exclure tout mouvement. Dieu doit être, et au

sens le plus absolu, comme, du reste, cela ne pourrait convenir à aucun autre être en dehors de Lui, immuable. Nul mouvement, nul changement n'est possible pour Lui : ni le mouvement ou le changement qui regarde l'être et qui suppose, dans le sujet où sa possibilité se trouve, une composition de principes essentiels pouvant se disjondre et être séparés, comme dans les êtres matériels corruptibles; ni même un mouvement ou un changement quelconque dans l'agir, supposant la possibilité d'un complément d'être accidentel à acquérir par l'obtention d'une fin extérieure à soi, ou par la succession dans l'application d'une vertu active limitée et finie, comme la chose a pu être ou peut être encore dans les formes pures ou les esprits que sont les anges, dont nous aurons à parler. Et, de plus, à la différence de tout ce qui est en dehors de Lui, Il est absolument indépendant de tout principe extérieur qui influerait sur son être et qui, par suite, l'aurait à sa merci, comme est à la merci de Dieu l'être de tout ce qui est en dehors de Lui et n'est que par Lui. Dieu est donc, au sens le plus parfait, le plus absolu, le plus transcendant et le plus incommunicable, Celui qui ne change pas, qui ne peut pas changer, l'Immuable.

Son éternité.

Mais, du même coup, et par une suite nécessaire, il faut aussi qu'Il soit l'Éternel. C'est qu'en effet, l'éternité, dans l'ordre de la durée, est à ce qui ne change pas ou qui est immuable ce que le temps est à ce qui change ou se meut.

Or, le temps mesure le mouvement ou l'être de ce qui est soumis au mouvement. Donc l'éternité sera la mesure propre, dans l'ordre de la durée, de ce qui est en dehors de tout mouvement. Et puisque d'être ainsi en dehors de tout mouvement, au sens absolu que nous avons dit, est le propre exclusif de Dieu, il s'ensuit que l'éternité est la mesure propre de la durée de Dieu dans son être. Il y a même ceci de tout à fait propre à Dieu, que non seulement Il a cette durée qu'est l'éternité, ou qu'Il est éternel, mais qu'Il est Lui-même son éternité ; parce qu'Il est Lui-même sa durée : chose qu'on ne peut dire d'aucun autre être en dehors de Lui. La raison en est que la durée se rapporte à l'être d'une chose, une chose étant dite durer dans la mesure où elle retient l'être : il y a donc rapport direct entre la durée d'une chose et son être. Et, précisément, il n'y a que Dieu à être son être ; et rien autre, en dehors de Lui, ne peut être dit son être. Il s'ensuit que Dieu étant son être toujours identique, de même qu'Il est son essence, Il est aussi son éternité. Cette éternité exclut, par définition, toute distinction d'avant et d'après, par cela même qu'elle exclut toute idée de succession ou de changement. Et, par suite, des termes, qui, chez nous, désignent la durée, savoir le passé, le présent, l'avenir, il n'en est qu'un qui lui convienne, mais sans impliquer le côté fini, ou limité, et relatif à ce qui précède ou à ce qui suit, qui lui convient chez nous : le présent. L'éternité de Dieu est un présent perpétuel,

qu'aucun passé n'a précédé et qu'aucun futur ne suivra.

Son unité.

En même temps qu'on doit exclure de Dieu ou de son être toute composition ou tout mélange, et tout mouvement ou tout changement, il faut en exclure aussi toute multiplicité. Dieu est de toute nécessité et essentiellement un. La conception de pluralité appliquée à Dieu est une conception qui répugne. Elle est contradictoire. Dieu, en effet, nous l'avons vu, est l'Être même, qui possède en Lui la plénitude de toute perfection ou de tout être. Or, si l'on suppose qu'il y ait deux ou plusieurs êtres à être cela, aucun ne le sera, ou ils se confondront et ne feront plus qu'un, attendu qu'il serait impossible de les distinguer. Si, en effet, ils se distinguent, ce sera par quelque chose qui sera dans l'un et qui ne sera pas dans l'autre ou dans les autres. Mais ceci ne pourra être qu'une perfection ; car l'imperfection ne saurait être en ce qui est l'Être même souverainement parfait. Il s'ensuivra donc qu'en l'un ou en plusieurs de ces êtres qu'on suppose être tous l'Être même, il manquera quelque chose appartenant à l'ordre de la perfection. Dès lors, ils ne peuvent plus être ce qu'on les dit ou suppose être, savoir l'Être même souverainement parfait, ayant en soi la plénitude, au sens le plus complet, le plus absolu et le plus transcendant, de tout être et de toute perfection. Donc, et par définition, il faut, de la manière la plus rigoureuse et la plus exclusive, que Dieu soit un. C'est, du reste, ce qu'Il affirme

Lui-même avec tant de majesté, d'autorité et d'insistance, quand, au peuple qu'Il s'était choisi du milieu des folles erreurs du polythéisme et de l'idolâtrie, Il donna le premier précepte de la loi écrite de sa propre main (à garder le style figuré de l'Écriture), parmi les éclairs du Sinaï : *Écoute, Israël, tu n'aures pas d'autres dieux que moi.* Et, par la bouche de ses prophètes, Il y revient sans cesse, comme en ce passage d'Isaïe, ch. XLV, v. 3 : *Je suis Iahveh, et il n'y en a point d'autre. Hors moi, il n'y a point de Dieu !*

Sa vue.

Cet Être subsistant, d'une perfection si souveraine, la Bonté par essence et l'Infini, l'Omniprésent, l'Immuable et l'Éternel, qui ne peut être qu'un, au sens le plus absolu et le plus exclusif, ne saurait être connu de nous, naturellement, selon qu'Il est en Lui-même. Sous ce jour, Il n'est connu naturellement que de Lui, car son intelligence seule, identifiée à son être, lui est proportionnée. Et, cependant, il est en nous un désir naturel de le connaître, selon qu'Il est en Lui-même; notre esprit ne pouvant être pleinement satisfait, à la vue des œuvres de Dieu, que s'il voit en Lui-même l'Auteur de ces œuvres. Ce désir naturel, quelque conditionné ou inefficace qu'il puisse être, suffit à nous démontrer que la vue de Dieu en Lui-même n'est pas chose absolument impossible même pour nous. Et nous savons, par la parole de Dieu, qu'Il nous destine à cette vision. Elle se fera directement par son essence et non par une image créée quelconque, incapable de représenter l'Être sub-

sistant. Il y faudra seulement, du côté de notre intelligence, une qualité surajoutée, d'ordre proprement divin, comme l'objet qu'il s'agit d'atteindre, et qui porte, dans le langage catholique, le nom de lumière de gloire. Perfectionnée par cette lumière de gloire, notre intelligence pourra voir Dieu comme Il se voit Lui-même, et elle verra tout en Lui d'un seul acte qui la rendra participante de son éternité. — Mais cette vue de Dieu n'est point possible pour nous sur cette terre. Notre corps mortel y fait obstacle. En deçà de cette vision réservée pour plus tard, nous pouvons connaître Dieu sur cette terre, par voie de raisonnement, à l'aide des êtres créés qui portent son empreinte; et, plus excellemment, par ce qu'Il nous a dit Lui-même de Lui-même, dans l'ordre de la foi.

Son Nom.

Ne pouvant pas le voir sur cette terre, nous ne saurions dire son Nom, le Nom qui seul l'exprime tel qu'Il est et d'une façon adéquate à son être. Car, même le nom de *Iahveh* qu'Il s'est donné Lui-même en se révélant à nous ne nous livre pas le secret de son être, en ce qu'il a d'intime. Il nous dit bien que Dieu est l'Être même; mais il ne nous dit pas ce qu'est, en Lui-même, cet Être subsistant. De même, tous les autres noms que nous pouvons lui appliquer et qui expriment quelque perfection ne nous disent quelque chose de Lui que d'une manière très imparfaite. Ces noms-là, en effet, ont été pris d'abord pour désigner une perfection aperçue autour de nous ou en nous, dans le monde des êtres finis.

Et, par suite, ils ne désignent qu'une perfection déterminément. Or, en Dieu, toutes les perfections se fondent en une perfection transcendante qui les domine toutes et équivaut, elle seule, par mode de suréminence, à tout ce qu'il y a de formel ou de distinct et de séparé en chacune d'elles. Il suit de là que tous nos termes, quelque parfaits qu'on les suppose, appliqués à Dieu, demeurent infiniment en deçà de l'objet qu'il s'agit d'exprimer. Toutefois, ils ne sont pas faux; ils sont même très vrais. Car tout ce qu'ils expriment se trouve très réellement en Dieu. Seulement, tout cela s'y trouve à un degré d'excellence ou dans un état de perfection qui domine et dépasse à l'infini ce que ces termes expriment. De ces termes nous dirons donc qu'appliqués à Dieu, ils se prennent non dans un sens tout à fait identique ou d'une manière univoque avec les mêmes termes usités pour désigner les créatures; ni, non plus, dans un sens tout à fait différent ou d'une manière équivoque; mais dans un sens proportionnel, ou d'une manière analogue : par mode d'analogie.

Sa science.

Ce Premier, dont nous avons dit, selon que nous pouvons l'entrevoir et l'exprimer avec nos termes imparfaits, l'être transcendant, aura, en Lui-même, un agir proportionné à cet être. Son agir ne sera évidemment pas celui des êtres matériels inanimés, ni celui des êtres en qui se trouve le premier ou le second degré de vie qui est la seule vie végétative ou la seule vie sensible. Il ne sera même pas le degré de vie qui

convient à la forme substantielle d'ordre intellectuel qui est faite pour être unie à un corps organique sensible. L'agir de l'Être subsistant devra même dépasser dans des proportions infinies le degré de vie qui est celui des formes pures, en qui se trouve la seule vie intellectuelle. Toutefois, bien que le dépassant en perfection dans des proportions sans mesure, il sera du même ordre, c'est-à-dire de l'ordre purement intellectuel. Et parce que l'intellectualité est en raison directe de l'immatérialité, l'Être subsistant étant l'Acte pur, il faut que l'intellectualité soit en Lui identifiée à son être. Il y aura donc, en Lui, l'acte d'intelligence tellement parfait qu'il sera la Pensée même subsistante, comme nous l'avions déjà pu conclure au terme de notre considération métaphysique. Dans cette Pensée subsistante, qui est Lui-même, toutes choses seront à l'état de lumière ou de pensée actuellement vue et contemplée. D'un seul et identique regard qui est Lui-même, Il verra tout : tout ce qui peut être vu, c'est-à-dire tout ce qui dit un rapport quelconque à l'être : ou parce que cela ne répugne pas à être, n'impliquant pas contradiction, et, par suite, demeure soumis, comme pouvant être réalisé par elle, à l'action souveraine de Dieu, Être subsistant; ou parce que cela tombe, en fait, sous cette action souveraine de Dieu, étant réalisé par elle en un point de la durée; ou parce que, même ne devant pas être réalisé, cela aura fait l'objet d'une considération spéciale de Dieu déterminant qu'en effet Il l'au-

rait réalisé dans telles autres circonstances ou selon tel autre plan de son œuvre, qui, en fait, cependant, ne sera jamais réalisé. C'est donc dans la connaissance de Lui-même, de son être, de sa vertu, de son action, que Dieu connaît et voit toutes choses, toutes choses qui sont, et à quelque titre qu'elles soient, ou qui ont été, ou qui seront, ou qui pourraient être, ou qui auraient été en d'autres circonstances.

Sa volonté.

Cette action de Dieu, ou cette vertu, qui n'est d'ailleurs pas autre chose que son être, en laquelle Il voit tout, connote essentiellement la volonté. Car c'est par la volonté, ou selon qu'Il veut, ou qu'Il pourrait vouloir, ou qu'Il voudrait l'être de telles choses, que l'être appartient, dans la durée, ou pourrait appartenir, ou appartiendrait à ces choses-là. Toutefois, la volonté présuppose l'intelligence, à parler selon notre mode de concevoir et en partant de l'analogie de notre action : car, en Dieu, intelligence et volonté ne se distinguent point comme chez nous ; mais dans l'unité de son être, se trouve, suréminemment, tout ce qui, chez nous, est le propre de l'intelligence et de la volonté et tout ce qu'implique d'essentiel, chez nous, l'ordre de ces facultés entre elles ou l'ordre de leur action. La volonté donc, même en Dieu, présuppose l'intelligence. C'est, en effet, l'intelligence, portant sur son être à Lui, d'une façon absolue ou sous sa raison d'essence même de l'Être, et sur le rapport de toutes autres essences ou participations possibles de cette Essence souveraine avec

elle, — qui renferme la raison de non contradiction, ouvrant toutes grandes, devant la volonté, pour qu'elle y décide à son gré, les infinies perspectives de la possibilité radicale de toutes choses. Mais, étant présupposée cette possibilité radicale, qui est constituée ou commandée par le rapport des essences ou des participations possibles de l'Être subsistant à cet Être subsistant saisi par l'intelligence divine qui lui est identifiée, quand il s'agit d'un rapport quelconque de ces possibilités ou de ces essences au fait d'être, la volonté divine est absolument souveraine. C'est elle, et elle seule, qui décide, selon qu'il lui plaît, et sans qu'il soit possible d'exiger une autre raison que celle de son bon plaisir, que telle possibilité d'être sera en effet ou serait, s'il lui plaisait qu'elle fût. Cette décision de la volonté divine est la cause suprême et souveraine de tout. Rien jamais ne saurait lui faire obstacle, puisque toute autre cause lui demeure subordonnée. Il se pourra cependant qu'au-dessous de cette volonté et dominée par elle se trouve une certaine opposition avec tel ordre particulier émanant aussi de cette volonté. Car les ordres particuliers, qu'il s'agisse des diverses sphères parmi les agents créés ou les causes secondes, ou qu'il s'agisse même des plans subalternes dans l'ordre des résolutions de la volonté divine elle-même, peuvent, même en s'opposant entre eux, dans leurs ordres particuliers respectifs, concourir à la réalisation du plan suprême et dernier qui commande tout. C'est ce

plan suprême et dernier de la volonté divine qui constitue, au sens pur et simple, la Cause suprême de toutes ehoses, celle dont tout dépend, sans qu'elle-même dépende de rien autre que d'elle seule, Cause suprême d'une efficacité souveraine et dont tout ce qui se passe dans tout l'univers, à prendre ce mot dans son sens le plus compréhensif, n'est que la réalisation parfaite et adéquate.

Son amour.

De tous les mouvements affectifs qui peuvent se trouver en nous ou dans la créature et qui se ramènent à onze, appelés du nom de passions dans l'ordre des affections sensibles, seuls les mouvements ou les actes d'amour et de joie, ou aussi de haine contre le mal, peuvent se trouver en Dieu, sans que d'ailleurs il faille les concevoir distincts de Lui-même et de son être. Et quand nous parlons d'amour en Dieu à l'endroit de quelque être créé que ce puisse être, nous devons soigneusement noter qu'à la différence de l'amour qui est dans la créature, il ne suppose pas le bien dans l'être aimé ; il le cause. Par conséquent, l'être même ou le bien qui est dans une créature est la mesure de l'amour que Dieu aura eu pour elle. C'est parce que Dieu l'a aimée et l'aime, qu'elle a eu et qu'elle a le bien, tout le bien que nous voyons en elle.

Sa justice et sa miséricorde.

D'autre part, dans l'ordre de ce que nous appelons chez nous ou dans toute créature spirituelle la vertu, nous pourrons et devrons, quand il s'agit de Dieu, parler de justice. Sa justice consiste en ce qu'Il donne à tout être ce que sa

nature exige ou ce que ses mérites lui valent soit en bien soit en mal. Et, parce qu'il s'agit du bien, Dieu donne toujours plus encore qu'on n'a mérité, tandis que s'il s'agit du mal, Il reste en deçà du mérite quand Il inflige la peine, à cause de cela nous dirons qu'à côté de la justice, venant avant elle et demeurant toujours quand elle s'exerce, règne en Dieu, au plus haut point, dans toutes ses œuvres, la miséricorde.

Sa Providence.

La volonté divine, ainsi faite d'amour, de justice et de miséricorde, s'appelle d'un nom spécial. Son action jointe à celle de l'intelligence qu'elle présuppose prend le nom de Providence. Elle n'est pas autre que le plan achevé ou l'ordonnance suprême de toutes choses selon qu'elles doivent se dérouler et subsister dans la durée et constituer avec cette durée elle-même l'œuvre de Dieu au dehors. Cette Providence est en Dieu Lui-même et n'est point distincte de son être. Elle est éternelle comme Lui. Tout lui demeure soumis directement et immédiatement. Rien de créé n'entre en participation avec elle. Elle-même et elle seule, par elle-même et par elle seule, sans que rien de créé ait été appelé à son conseil ou ait eu à y intervenir, en quelque manière que ce soit, a tout réglé, tout statué, tout ordonné, dans l'ensemble et dans le plus menu détail de cette œuvre qui sera réalisée par l'acte créateur et conduite à sa fin par l'action souveraine du gouvernement divin. Aucune forme ou aucun degré d'être, depuis les éléments avec leur matière première et leurs formes rudimentaires

jusqu'aux formes pures des esprits les plus immatériels; ni, non plus, aucune modalité d'être ou d'action, qu'il s'agisse des actions purement corporelles ou même des actions de la volonté libre, n'est soustraite à la disposition ou à l'ordonnance indépendante et souveraine de cette Providence divine.

Sa Prédestination.

Toutefois, quand elle porte sur une certaine catégorie d'êtres et d'actions, elle prend un nom nouveau. On l'appelle alors la Prédestination. Et, sous ce jour, elle n'est pas autre que le plan spécial ou l'ordonnance particulière de toute l'économie du salut pour ceux qui posséderont un jour dans le ciel le bonheur de la gloire. Ce plan comprend ou implique en sa première ligne ou en son premier fond, qui le commande tout entier, un choix souverainement libre de la part de Dieu, en vertu duquel Dieu détermine d'avance ou de toute éternité que tels et tels privilégiés auront, en effet, ce bonheur de la gloire. Cette détermination à leur sujet n'a pas d'autre cause que l'amour de Dieu le plus pur et le plus gratuit. Rien, de leur part, ne l'a pu motiver. Car tout le bien qui se trouvera en eux et qui aboutira finalement à la possession de ce bonheur de la gloire pendant l'éternité sera un effet de l'amour de Dieu les ayant choisis pour leur donner ce bonheur. Les autres, qui n'auront pas ce bonheur, n'auront pas été aimés de cet amour. Dieu aurait pu, s'Il l'avait voulu, les choisir aussi. Il aurait pu, même, ne pas faire de choix et avoir pour toutes ses créatures d'or-

dre spirituel, l'amour qui les aurait fait aboutir toutes à la possession du bonheur de la gloire. Et, dans ce cas, toutes eussent été prédestinées. Il ne l'a pas voulu. Il a voulu faire éclater la gratuité du don suprême de son amour en l'assurant à quelques-uns et non à tous. De là, le nom d'*élus*, qui est donné aux prédestinés. Les autres, ceux qui ne sont pas de ce nombre, forment la masse des réprouvés. Ceux-là n'auront pas le bonheur du ciel. Ils seront de deux sortes. Les uns ne l'auront pas, en raison d'une faute personnelle actuelle par laquelle ils se seront rendus indignes de l'avoir. Tels seront les esprits rebelles dans le monde des purs esprits ; et les êtres humains adultes qui auront commis quelque péché grave ou mortel. D'autres, qui formeront une catégorie à part, et qui seront tous du nombre des êtres humains, ne l'auront pas, sans qu'ils aient eux-mêmes commis quelque faute actuelle qui les en ait rendus indignes ; mais parce qu'ils auront eu en eux le péché de la nature humaine viciée par le péché du premier père qui se transmet ainsi, par voie d'origine, à tous ceux qui naissent de lui. Ceux-ci, bien que se trouvant exclus, par le péché d'origine, du bonheur de la gloire, et appartenant, de ce chef, au nombre des réprouvés, ne seront pourtant pas condamnés aux supplices que devront subir éternellement, pour les avoir mérités par leurs fautes, ceux qui auront commis des péchés actuels.

Sa toute-puissance.

L'exécution du plan éternel de Dieu tel qu'Il

l'a réglé dans sa providence et sa prédestination sera l'œuvre de sa toute-puissance : laquelle, d'ailleurs, est identique, dans la réalité, à son intelligence et à sa volonté, qui sont elles-mêmes identiques à son être, lequel, nous le savons, n'est pas distinct de son essence et de Lui-même. Car Dieu, nous l'avons vu, est l'Être subsistant. Et c'est, précisément, parce qu'Il est l'Être même, qu'Il est, au sens le plus absolu, le Tout-Puissant. Rien, en effet, de ce qui ne répugne pas à être, ne saurait être soustrait au pouvoir souverain de celui qui est l'Être. Par définition, la royauté de l'Être s'étend à tout ce qui est compris sous une raison d'être; et, seule, la contradiction est en dehors. Tout cela donc qui n'est pas contradiction demeure soumis à la toute-puissance de Dieu. Non pas, toutefois, que la toute-puissance de Dieu doive s'étendre à tout cela. Elle s'est librement bornée ou limitée elle-même à l'ordre statué dans sa providence et sa prédestination. Et si la réalisation de cet ordre accuse à chaque instant et prouve ou manifeste cette toute-puissance qu'elle requiert, en effet, sans cesse, elle ne saurait jamais l'épuiser. Ce que Dieu a résolu dans sa providence et sa prédestination, et qu'Il exécute par sa toute-puissance est d'une perfection infinie. Mais il aurait pu, à l'infini, statuer ou régler et exécuter d'autres ordres de choses qui eussent été, eux aussi, chacun en lui-même, sous sa raison d'œuvre divine, d'une perfection non moins infinie.

Son bonheur. Ce Dieu, si grand, si souverain dans la pureté

de son être, dans sa perfection, dans sa bonté, dans son infinité, dans son omniprésence, dans son immutabilité, dans son éternité, dans son absolue unité, dans son savoir, dans son vouloir, dans son amour, dans sa justice, dans sa miséricorde, dans sa providence, dans sa prédestination, dans sa toute-puissance, est, du même coup, en Lui-même et par Lui-même, au comble du bonheur. Bien plus, Il est le Bonheur même, le Bonheur subsistant. Il est Lui-même sa Béatitude. Car Il est à Lui-même la pleine suffisance de tout bien, possédée jusqu'à l'identification la plus absolue, qui ne dépend de rien, et de laquelle, au contraire, tout le reste dépend : au point qu'à côté du Bonheur essentiel qu'Il est Lui-même à Lui-même en Lui-même, Il a encore ce bonheur accidentel, qui, d'ailleurs, n'ajoute rien au premier, d'être le bonheur de tout ce qui, en dehors de Lui, participe le bonheur.

Ses Personnes.

Une qualité transcendante du bonheur de Dieu, que la raison ou l'intelligence créée n'aurait jamais pu soupçonner, c'est que même en tant qu'il s'agit de son bonheur subsistant, Dieu n'est point seul ou unique dans la jouissance qu'Il en a. Il nous a fait savoir, Il nous a dit qu'Ils sont trois à en jouir au même titre. Tous trois sont le même Dieu, numériquement le même, si grand, si souverain dans la pureté de son être, dans sa perfection, dans sa bonté, dans son infinité, dans son omniprésence, dans son immutabilité, dans son éternité, dans son absolue unité, dans son savoir, dans son vouloir,

dans son amour, dans sa justice, dans sa miséricorde, dans sa providence, dans sa prédestination, dans sa toute-puissance, dans son bonheur. Tous trois sont ce même Dieu, sans aucune distinction, sans aucune différence, dans la plus absolue identité numérique. Et, cependant, Ils sont trois, distincts entre eux de la distinction la plus réelle; de telle sorte que dans la plus parfaite réalité, l'un n'est pas l'autre, ayant chacun sa Personnalité la plus tranchée et la plus irréductible. Car, précisément, ils se distinguent entre eux par des relations qui s'opposent entre elles. Ils sont constitués Eux-mêmes, Chacun, par ces relations opposées et irréductibles; relations, qui, en Dieu, où, de toute nécessité, tout se ramène et s'identifie à l'Acte pur, sont elles-mêmes subsistantes de la subsistence même de cet Acte pur, s'identifiant à lui, de tout point, comme réalités. Ces relations résultent de ce qui en Dieu doit correspondre, dans l'unité suréminente de son Acte pur, à la double opération vitale qui est le propre des esprits ou des êtres qui vivent du plus haut degré de vie, savoir l'opération de l'intelligence et l'opération de la volonté. En chacune de ces opérations, parce qu'elles sont des opérations vitales, se trouve un fruit de vie qui émane d'un principe vital, et qui en émanant de ce principe s'oppose à lui par mode de terme corrélatif. Dans l'opération de l'intelligence, le fruit vital est le verbe; dans l'opération de la volonté, c'est l'amour. L'un émane par mode de génération; l'autre par

mode de procession. La raison aurait pu nous dire que tout cela doit se trouver en Dieu surémi-nent. Mais la foi ou la révélation, dépassant ici la raison, nous enseigne que tout cela se trouve en Dieu dans des conditions qui ne sont plus du domaine de notre connaissance. Chacun de ces termes d'action vitale, selon qu'ils s'opposent entre eux d'une opposition de relation irréductible, constitue une Personne en Dieu. Il suit de là qu'il y a en Dieu trois Personnes : une première Personne, qui est le Principe du Verbe; une deuxième Personne, qui est le Verbe; et une troisième Personne, qui est le terme de la procession dont les deux autres Personnes sont, en commun, le principe : lequel principe n'a pas à constituer une nouvelle personne, puisqu'il se trouve constitué lui-même par les deux Personnes du Verbe et de son Principe, qui ont et doivent avoir en commun, par rapport au terme nouveau qui émane d'Eux, la raison de principe.

Le Père.

De ces trois Personnes qui sont en Dieu et dont chacune est Dieu Lui-même, la première a pour nom propre et qui la désigne par excellence, le Père. La raison de Principe lui convient comme à nul autre. Car si la deuxième Personne est, avec le Père, principe de la troisième Personne, elle-même a pour principe le Père, qui, Lui, est Principe de tous, sans avoir Lui-même de principe. Le nom de Père est son nom par excellence, parce que l'acte d'où émane le Verbe est au sens le plus parfait une génération : génération qui est du domaine de l'esprit et où

le fruit vital ne se séparant pas du principe qui le produit, mais demeurant, au contraire, d'autant plus intime que l'opération est plus parfaite, si l'opération ne cesse point, si elle s'identifie au principe qui agit, si elle est subsistante et éternelle, la génération aussi sera éternelle et subsistante, faisant que sans cesse et de toute éternité le Père engendre.

Le Fils.

Si le nom par excellence de la première Personne est *le Père*, il faudra, de toute nécessité, que le nom par excellence de la deuxième Personne soit *le Fils*. De même que le Père, comme Père, est tout ce qu'Il est, par rapport au Fils ; de même le Fils, comme Fils, est tout ce qu'Il est, par rapport au Père. Et parce que le Père est toujours dans l'acte parfait qui engendre le Fils, le Fils est également toujours dans l'émanation parfaite de l'acte qui l'engendre. Cette génération étant d'ordre intellectuel portera le nom de diction : par laquelle diction et dans le Verbe qui la termine avec la raison de Fils qui subsiste, le Père dit éternellement toutes choses. De là, aussi, le nom d'Image, qui est donné au Fils.

Le Saint-Esprit.

La troisième Personne en Dieu n'a point de nom aussi caractéristique ou aussi propre dans sa constitution que l'est celui des deux premières Personnes. Car on la désigne par deux mots unis ensemble, dont chacun pris à part convient à toutes les trois. Cependant, les deux mots unis ensemble et ne formant plus qu'un seul nom, demeurent exclusivement réservés à

la troisième Personne. Et cela même est en parfaite harmonie avec ce qui la distingue, puisqu'aussi bien elle est le fruit vital subsistant d'une action commune aux deux autres, fruit vital d'une action où les deux autres s'unissent et se fondent en quelque sorte pour se retrouver toutes deux dans ce fruit vital qui est leur amour subsistant, par lequel et dans lequel toutes trois se donnent, quand il leur plaît ensuite de se donner au dehors dans leur œuvre commune de création et de sanctification. De là, les noms d'Amour et de Don, par lesquels aussi est désignée proprement la troisième des Personnes en Dieu.

Les missions divines.

Si, dans cette donation et par cette donation de l'Esprit-Saint, toutes les trois Personnes divines peuvent être dites se donner, il en est une cependant, la première, qui ne peut pas être dite donnée ou envoyée, ce qu'on dira des deux autres, quand il s'agit de la donation des Personnes divines qui aboutit à leur habitation dans l'âme des justes par la grâce sanctifiante et la charité. Cette habitation des trois Personnes divines dans l'âme du juste par la grâce sanctifiante et par la charité est tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'œuvre de Dieu au dehors. Par elle, en effet, la créature raisonnable est admise à participer le mystère même de la vie intime de Dieu au sein de la Trinité. Dans l'ordre de la restauration après le péché, elle ne se fait plus qu'en raison d'une autre mission tout à fait spéciale, qui est la mission visible du Fils

par le mystère de son Incarnation. De là ces déclarations du Verbe fait chair, dans son Évangile, quand nous l'entendons « s'écrier » en plein Temple, devant la foule : — *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein.* Et l'Évangéliste ajoute : *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en Lui.* (S. Jean, ch. VII, v. 37-39.) C'est dans le même sens qu'Il avait dit, parlant à la Samaritaine : *Quiconque boit de cette eau aura soif de nouveau ; mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai n'aura plus soif à tout jamais. L'eau que moi je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive jaillissant en vie éternelle* (ch. IV, v. 13, 14).

Cette eau vive jaillissant en vie éternelle du sein de tous ceux qui croiront en Jésus, c'est la possession, déjà commencée par l'amour, que cause, dans le cœur, l'Esprit-Saint, du Bien infini et subsistant qui est Dieu Lui-même, selon qu'Il jouit de Lui-même au sein de l'auguste Trinité dans le mystère ineffable du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. L'amour de ce Bien n'a plus à être remplacé par l'amour d'aucun autre ; car Il les dépasse tous à l'infini. Et quand tous les autres biens disparaissent enlevés par la mort, Celui-ci est alors possédé dans toute sa plénitude, se donnant à nous sous sa raison propre de vie éternelle.

La création.

La donation des trois Personnes divines sous la raison propre de leur vie intime par leur ha-

bitation dans l'âme des justes est une donation spéciale qui ne convient qu'à une catégorie réservée parmi les êtres auxquels pouvait et voulait se communiquer le Dieu trine et un. Il était un autre mode de communication, plus général et qui pourrait convenir à tous : celui qui consisterait, non plus dans le rapport d'intimité, mais dans le rapport de souveraineté, fondé sur l'acte créateur. C'est qu'en effet, tout autre être, quel qu'il soit, en dehors de Celui qui est l'Être même, s'il est, ne sera que par l'action du Premier. Rien de ce qui, à un titre quelconque, participe la raison et le fait d'être, n'est ni ne peut être que parce qu'il reçoit l'être de Celui qui étant l'Être doit être nécessairement la source de tout être. Or, l'acte par lequel un être qui subsiste reçoit ou a reçu, dans son premier fond, l'être qui est le sien, s'appelle d'un nom consacré par l'enseignement révélé, la création.

Le monde.

Cette création, parce qu'elle porte sur tout l'être jusque dans son premier fond, et qu'elle ne présuppose rien, est une action absolument propre à Dieu. Elle aurait pu, absolument parlant, être de toute éternité, puisque Dieu est éternel et que l'effet de son action peut être instantané. Cependant, nous savons, par la foi, que la création n'a pas été de toute éternité. Le monde, même à le prendre dans son universalité, qu'il s'agisse de ses parties spirituelles ou de ses éléments matériels, a une durée dont le commencement est déterminé. Au moment fixé

par Dieu de toute éternité et selon qu'il lui avait plu de le déterminer dans la plus absolue indépendance de sa liberté souveraine, alors que rien encore n'avait été en dehors de Dieu éternel, le monde commença d'être par la seule vertu du décret divin. Il commença d'être instanément et simultanément quant aux purs esprits ou aux formes pures qui constituent sa partie supérieure et la plus excellente, et quant aux premiers éléments composés de matière et de forme d'où sortirait, par voie de transformation, en y ajoutant, pour chaque être humain, une création nouvelle spéciale, toute la variété des êtres qui constituerait le monde matériel.

Les esprits.

Il convenait que la partie supérieure de cette œuvre, dont la nature est la plus rapprochée de la nature divine, comme étant d'ordre entièrement spirituel, fût, de toutes, la plus considérable : non par la masse ou l'étendue, qui appartient en propre au monde corporel ; mais par la multitude. Et nous savons, en effet, par l'Écriture-Sainte, que la multitude des esprits se nombre par « myriades de myriades » (Daniel, ch. VIII, v. 10). Chacun de ces esprits, parce qu'il est une forme pure, libre de toute matière, est à lui-même son espèce. Ils sont indépendants du monde des corps, mais ne lui demeurent pourtant pas étrangers. Ils sont, avec lui, partie intégrante de l'œuvre unique, totale, qui, sous le nom d'*univers*, comprend tout ce que Dieu a produit en vertu de l'acte créateur.

Leur épreuve.

Ils furent créés par Dieu dans l'état de grâce,

c'est-à-dire qu'en recevant de Dieu leur nature, ils la reçurent avec une qualité transcendante, d'ordre surnaturel et divin, qui les faisait participer à la vie intime de Dieu, s'épanouissant en connaissance et en amour du même ordre. Toutefois, cet état surnaturel et divin n'était qu'initial, si l'on peut ainsi dire, en ce sens qu'il était destiné à être suivi d'un nouvel état, d'ailleurs de même ordre, qui serait l'état de la gloire, dans lequel leur connaissance deviendrait la vision et provoquerait un amour proportionné, les fixant à tout jamais dans la pleine et parfaite possession de Dieu, le Bien souverain. Mais ce second état devait, pour eux, avoir la raison de récompense. Il leur fallait le mériter. Et, pour le mériter, il leur suffisait de consentir librement au mouvement de la grâce qui les portait vers cette fin divine. Reconnaître et accepter avec humilité et gratitude le don que Dieu leur offrait, mais en dépendance de son action souveraine, de telle sorte que Lui seul fût proclamé Premier et Indépendant, telle était la condition mise pour eux à l'obtention du bonheur qui leur était destiné. La plupart s'y plièrent avec un saint empressement. Mais un certain nombre, cédant à une pensée d'orgueil qui était montée dans l'esprit du premier d'entre eux, s'y refusa. La réponse de Dieu ne se fit pas attendre. A l'instant même, ceux qui avaient été fidèles furent admis à partager sa gloire ; et les autres précipités dans le gouffre de l'éternelle damnation. — Ce premier drame et le partage

qui s'ensuivit devait avoir sur toute l'œuvre de Dieu les répercussions les plus profondes et les plus lointaines.

L'œuvre des six jours.

Cependant, Dieu allait organiser le monde de la matière dont Il avait créé les premiers éléments en même temps qu'Il créait, dans l'état que nous venons de dire, les purs esprits. Il le fit, en intervenant par six fois consécutives, pour établir, d'abord, certaines distinctions dans son œuvre, et puis, pour orner chacune des parties principales qu'Il avait ainsi distinguées et séparées. La première intervention amena la distinction et la séparation du *jour* et de la *nuit*, par la production de la lumière. Une seconde intervention sépara les eaux ou les éléments matériels qui jusque-là ne formaient qu'un tout chaotique, en établissant au milieu le firmament; et au firmament fut appliqué le nom de *ciel* ou de *cieux*. La troisième intervention rassembla en un même lieu les eaux qui seules apparaissaient et couvraient tout au-dessous ou en deçà du firmament; et la partie solide émergea : ce fut la distinction et la séparation de la *terre* et des *mers*, avec ceci d'ailleurs que cette même intervention amena la production des plantes, lesquelles, adhérant au sol, ne font pour ainsi dire qu'un avec la terre elle-même et devaient venir en même temps.

Ces trois premières interventions divines avaient distingué et séparé les grandes parties du monde matériel, qui sont, par rapport à nous, le ciel, la terre et les mers. Les trois interventions

suivantes eurent pour objet d'orner chacune de ces parties. La quatrième intervention amena la production des luminaires destinés à orner le firmament des cieux et à faire le partage des jours et des nuits, marquant leur distinction d'une façon ordonnée en vue des temps et des saisons : ainsi furent produits le soleil, la lune et les étoiles. La cinquième intervention amena la production des vivants qui se meuvent au sein des eaux et sur la face du firmament des cieux; c'est-à-dire des poissons qui ornent les mers et des oiseaux qui ornent la partie du firmament avoisinant la terre. Enfin, la sixième intervention eut pour objet l'ornementation de la terre elle-même, par la production de toute âme vivante selon son espèce : bétail, et reptiles, et bêtes de la terre.

L'homme.

Et quand tout ce merveilleux palais du monde matériel eut été de la sorte suffisamment préparé, alors Dieu, au terme de ces six interventions, y introduisit celui qui devait en être le roi, avec la mission d'en recueillir toutes les splendeurs et de les transformer en hosties de louange à la gloire du Créateur. Pour cela, Il forma un être à part, qui serait comme le résumé de toute son œuvre, où se retrouveraient, unis en un même tout substantiel, et le monde des esprits et le monde des corps. Il prit du limon de la terre, le disposa et le façonna en corps organique adapté et infusa dans ce corps ainsi disposé une âme qui l'animerait, et, avec lui, constituerait un même tout substantiel qui porterait le nom d'*homme*.

Son âme.

Cette âme de l'homme, en raison de ses facultés spirituelles, était de nature à pouvoir être élevée, comme les purs esprits, jusqu'à participer la vie intime de Dieu, par la grâce tout de suite et plus tard par la gloire. Elle était créée, en effet, à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Mais elle avait ceci de particulier, qu'étant faite essentiellement pour être unie au corps, elle ne devait point normalement en être séparée. Elle n'avait donc pas été créée au commencement avec les purs esprits. Dieu ne la créait qu'au moment même où Il l'unissait au corps dont elle serait la forme substantielle. Ce corps, du reste, ne serait point, pour elle, un embarras ou un obstacle dans l'épanouissement de sa vie spirituelle : les sens dont il était muni avaient pour mission de fournir à l'âme les matériaux ou les images, d'où, par ses facultés natives, elle tirerait toutes ses idées. Il est vrai que pour servir à cette fin, il fallait que le corps fût composé d'éléments contraires, harmonisés entre eux ; et, naturellement, cette harmonie pouvant être brisée, il devait s'ensuivre l'altération qui amènerait fatalement un jour la dissolution et la mort. Mais, dans sa providence attentive, Dieu y avait pourvu. Il avait attaché au don de la grâce surnaturelle, qui divinisait l'âme et toutes ses facultés, des prérogatives qui devaient maintenir dans l'homme une harmonie parfaite : d'une part, entre le corps et l'âme; de l'autre, entre la partie affective sensible et la partie affective intellectuelle.

La justice originelle.

L'ensemble de ces dons et de ces prérogatives constituait proprement l'état de la justice originelle. Dans cet état et pour autant qu'il durerait, l'homme était à l'abri de tout mal, soit moral, soit physique. Son intelligence se trouvait naturellement ordonnée au vrai, sans aucune possibilité d'erreur. Sa volonté était naturellement ordonnée au bien, incapable de se porter au mal. Son double appétit sensible, concupiscible et irascible, étaient de tout point soumis à la partie supérieure de l'âme et ne pouvaient avoir, en eux, aucun mouvement affectif désordonné. Tout était harmonie et perfection dans l'homme. Son corps lui-même, bien que vivant encore d'une vie terrestre et devant se multiplier par voie de génération, ne connaissait aucune servitude ou sujétion pénible et humiliante : il pouvait vaquer à toutes les conditions de la vie présente sans aucune fatigue, n'y trouvant, au contraire, que plaisir, satisfaction et joie. Étant de tout point impassible, il devait, par là-même, être aussi immortel.

Adam et Ève.

Cette vie présente de l'homme devait être ordonnée à sa multiplication par voie de génération naturelle. Dans ce but, Dieu donna à l'homme qu'Il avait formé Lui-même, et qu'Il avait appelé Adam, une compagne de même nature, revêtue, comme lui, des mêmes dons et des mêmes prérogatives de la justice originelle. Pour mieux marquer dans quelle ligne et sous quel mode devrait se développer ce monde humain qu'Il inaugurait ainsi, Dieu voulut que

la femme elle-même fût tirée de l'homme, et que tous deux ne fussent pour ainsi dire qu'un même principe d'où proviendraient tous les autres êtres humains. La famille était ainsi constituée, avec le père comme chef, mais dont l'autorité serait faite de tendresse, et où tous les biens, soit physiques, soit spirituels, se transmettraient de père en fils, par voie de génération et par voie d'éducation. A cette fin, outre la justice originelle dont Il avait revêtu Adam et Ève, avec privilège attaché à la personne du père, de transmettre aux enfants cette justice originelle, par voie de génération, tant qu'il la conserverait lui-même, Dieu avait encore gratifié le premier homme d'une science universelle, pour qu'il fût à même d'instruire ses enfants sur toutes choses. Ainsi formés et dotés, le premier homme et la première femme furent placés dans un jardin de délices, où leur vie devait se déployer dans tous les ravissements d'un bonheur terrestre parfait, en attendant le jour où il plairait à Dieu de les transférer, eux et leurs enfants, dans les splendeurs définitives du bonheur du ciel de la gloire, en compagnie des purs esprits demeurés fidèles.

L'épreuve.

Une seule condition était mise par Dieu à la continuation et au couronnement de ces dons magnifiques. Ils devaient, pour marquer d'une manière même sensible, en harmonie avec leur nature, leur soumission et leur dépendance à l'endroit de leur souverain Bienfaiteur, s'abstenir de toucher au fruit d'un arbre qu'Il leur

désigna dans le jardin où Il les avait placés. Dans le cas contraire, ils étaient prévenus que tous ces dons leur seraient enlevés et qu'ils mourraient de mort.

Le gouvernement du monde.

Ce monde ou cet univers, composé des purs esprits, des corps et de l'homme, que Dieu a créé et organisé Lui-même, demeure soumis, de la manière la plus absolue et la plus complète, à l'action de son gouvernement souverain. Lui seul conserve tous ces êtres dans l'être qu'Il leur a donné en ce qui est du fond même de cet être. Et c'est Lui aussi qui préside en tout à l'évolution de leurs mouvements en vue de la fin qui est marquée à chacun d'eux. Qu'il s'agisse des êtres matériels ou qu'il s'agisse des êtres spirituels, nul d'entre eux n'est le principe d'une action ou d'un mouvement quelconque, qu'il ne soit d'abord mû ou actionné par Dieu Lui-même, première cause absolue de tout mouvement et de toute action. Même l'action des agents libres, en ce qu'elle a de plus autonome et de plus spontané, telle que l'élection ou le choix intime du libre arbitre, est en dépendance de l'action souveraine de Dieu. Tout vouloir libre de la créature est précédé du vouloir libre divin et ne se produit qu'en sa dépendance : s'il est bon, Dieu l'aura d'abord voulu positivement Lui-même; s'il est mauvais, sous sa raison de mal, qui est une privation, Dieu ne l'aura point voulu positivement Lui-même; mais il faudra que même ici la volonté de Dieu soit d'abord intervenue pour le permettre : car si Dieu n'avait

d'abord voulu le permettre, aucun mal, de quelque nature ou gravité qu'on le suppose, ne se serait jamais produit.

Le miracle.

Il est, du reste, certains effets, dans le monde sensible, que Dieu produit parfois directement Lui-même, sans mettre en jeu les causes secondes proportionnées, qui, dans le cours ordinaire des choses, sont appelées à les produire par leur vertu propre sous son action à Lui. Quand Dieu agit de la sorte, en produisant des effets sensibles dans le monde physique extérieur, sans que les causes secondes ordinaires proportionnées à ces effets y aient aucune part, sous la raison de cause propre et principale, Il est dit agir miraculeusement; et ces effets portent le nom de miracles. Ils sont d'une importance extrême. Car c'est le moyen suprême et décisif que Dieu se réserve pour convaincre les hommes de son intervention positive dans l'ordre surnaturel de la révélation. Le miracle, en effet, étant, par définition, l'œuvre propre et exclusive de Dieu, dès qu'il se produit, prouve manifestement l'intervention divine. Il est comme le sceau divin apposé par Dieu. Et parce que les choses de la révélation, qui sont proprement de foi, dépassent les prises de la raison; que, par suite, elles ne peuvent pas être démontrées par voie de raisonnement; il ne reste aucun autre moyen de convaincre les hommes de leur vérité, — en dehors de la lumière prophétique intérieure qui n'est que pour ceux-là à qui la révélation est faite par Dieu directement — sinon la preuve du miracle,

ou de la prophétie, qui est du même ordre, Dieu seul pouvant connaître et manifester par avance l'être de ce qui n'est pas encore pour nous, d'une façon déterminée, ni en soi ni dans ses causes, et qui n'est présent que pour Dieu seul dans son éternité.

Sa constatation et ses espèces.

Bien qu'il ne soit pas toujours facile ou aisé de discerner le caractère miraculeux des faits qui peuvent avoir ce caractère, il demeure cependant que la chose est toujours possible, à la seule condition de procéder avec prudence et en parfaite bonne foi. Il est évident, en effet, que Dieu se doit à Lui-même de rendre le sceau de son intervention manifeste et inimitable; sans quoi Il manquerait le but même pour lequel Il le produit. Or, c'est de deux manières qu'on peut reconnaître, à ne pas s'y méprendre, l'action personnelle et exclusive de Dieu dans le fait sensible qui a la raison de miracle. D'abord, en considérant ce fait en lui-même. Si, en effet, il s'agit d'un fait qui n'existe point, comme fait, dans l'ordre de la nature; ou qui existe, mais non dans tel sujet; ou qui existe, même dans tel sujet, mais non dans ces conditions, — on en conclura que l'Auteur même de la nature a dû intervenir : tel, pour le premier cas, le fait du soleil retournant en arrière, ou que deux corps soient ensemble dans un même lieu; tel, pour le second cas, le fait de la vie apparaissant dans un corps qui était mort; tel, pour le troisième cas, la guérison subite et sans aucun remède proportionné, d'un mal qui ne guérit naturelle-

ment qu'à la longue et par l'action de certains remèdes. On pourra aussi discerner l'intervention personnelle de Dieu, à l'exclusion de toute imitation diabolique, si le fait dont il s'agit est ordonné à la gloire de Dieu et au salut des âmes, sans aucun mélange de mensonge ou de vice.

L'action des purs esprits.

C'est qu'en effet, sous l'action souveraine de Dieu, dans le gouvernement du monde, peut se produire aussi et se produit normalement, même dans le miracle, mais alors seulement par mode d'action instrumentale, non d'action principale, l'action des esprits. Étant, en effet, par leur nature, les êtres de la création qui sont le plus rapprochés de Dieu, c'est d'abord à eux qu'il appartient de recevoir l'influx de l'action divine; et, par eux, cette action souveraine se communique à tout le reste du monde créé.

Les Hiérarchies et les Ordres.

Elle se communique, d'ailleurs, même parmi eux, d'une façon merveilleusement ordonnée. Il nous est impossible, sur cette terre, de connaître dans toute son harmonie cette subordination des esprits entre eux. Mais il a plu à Dieu de nous en laisser entrevoir quelque chose. Nous savons que, dans leur ordonnance générale, les esprits se partagent et se distribuent d'une façon graduée, conformément à la perfection de leur nature respective, en trois grandes hiérarchies, comprenant, chacune, trois grands ordres généraux. La première hiérarchie est composée des Séraphins, des Chérubins et des Trônes, La seconde comprend les Dominations, les Vertus et

les Puissances. La troisième a pour elle les Principautés, les Archanges et les Anges.

Leur action sur le monde des corps.

De tous ces divers Ordres, c'est celui des Vertus qui intervient directement et immédiatement par son action dans l'administration du monde des corps. Leur rôle est de veiller à l'accomplissement parfait du plan providentiel et des volontés divines dans tout ce qui se passe parmi les divers êtres qui constituent le monde physique; et d'aider, par leur action, à cet accomplissement parfait de la volonté divine dans toute la marche de ce monde physique. On peut dire, à la lettre, que toutes les vertus ou les forces qui agissent dans le monde des corps demeurent subordonnées à l'action directe de cet Ordre des Vertus.

Les anges gardiens.

L'administration du monde humain est confiée aux trois Ordres de la troisième Hiérarchie : les Principautés veillent sur les nations et les empires; les Archanges reçoivent des missions spéciales et particulièrement importantes; les Anges sont préposés à la garde de chaque individu humain. Car Dieu, dans sa providence paternelle, a voulu que chaque être humain, depuis le premier instant de sa naissance jusqu'au dernier moment de sa vie mortelle, eût, pour l'assister dans sa marche vers le Bien final qu'il doit atteindre, sous peine d'éternelle damnation, et pour subvenir même aux besoins de sa vie matérielle, un des esprits les plus rapprochés de lui.

Les démons.

Parce que les Hiérarchies et les Ordres qui existent parmi les esprits s'y trouvent en fonc-

tion de leur nature et de leurs divers degrés spécifiques, il s'ensuit que même parmi les démons après leur chute les Hiérarchies et les Ordres subsistent. Mais la subordination où ils se trouvent, au lieu d'être ordonnée au bien, est tout entière ordonnée au mal, notamment au mal de l'être humain qu'ils jalousent et qu'ils voudraient empêcher d'aller occuper dans le ciel les places qui leur étaient destinées à eux-mêmes et qu'ils ont perdues par leur faute. Ils se flattent aussi par là de nuire à Dieu Lui-même dans la personne des hommes qu'Il s'était attachés ou qu'Il avait créés pour Lui ; et d'assouvir de la sorte leur haine et leur vengeance. Cette malice des démons et l'action néfaste qui en dérive est une des principales causes du mal qui règne parmi les hommes. Adam et Ève devinrent infidèles à Dieu et perdirent tout le genre humain, en cédant aux suggestions du démon. Et, depuis, le démon chef, avec tous les esprits subalternes qui partagent sa damnation, n'ont cessé et ne cesseront jusqu'à la fin des temps, de tout mettre en œuvre, selon que Dieu leur en laisse le pouvoir, pour perdre les hommes et leur faire du mal. Mais cela même rentre dans l'action souveraine du gouvernement divin. Et Dieu ne le permet que pour faire éclater dans une plus grande splendeur ses divins attributs. L'ordre même de la Rédemption et toutes les merveilles qu'il implique est dû, comme occasion harmonisée par Dieu, à la malice du démon. Dieu, en effet, est tellement puissant qu'Il fait servir à la réalisation de son œu-

vre en ce qu'elle a de plus excellent la haine et la malice de son ennemi en ce qu'elle a de plus infernal.

L'action du cosmos.

Il n'y a pas que l'action hiérarchisée des esprits bons ou mauvais qui concourt, sous l'action souveraine de Dieu, à l'œuvre du gouvernement divin conduisant à sa fin le monde créé par Lui. Le cosmos lui-même ou l'ensemble des agents physico-chimiques qui constituent le monde matériel, y coopère aussi d'une façon merveilleusement ordonnée. C'est en vue de la réalisation des conseils divins et pour y servir, que chaque jour le soleil paraît, que les jours alternent avec les nuits, et les saisons entre elles, et que se déroulent, selon la marche du monde de la nature avec tout l'ensemble de ses lois, dans un ordre que rien n'altère, les jours, les mois, les années et les siècles.

L'action de l'homme.

L'homme lui-même, quelque faible qu'il paraisse et bien qu'il soit plutôt comme le centre autour duquel convergent, pour l'aider dans l'obtention de sa fin, et l'action des purs esprits et l'action des agents cosmiques, ne laisse pourtant pas de coopérer, lui aussi, à l'action de Dieu dans son gouvernement. Il a, en effet, sa part d'action dans l'ordre du bien humain à promouvoir, alors que, selon les lois de la nature fixées par Dieu, le corps de l'enfant est formé et vient au monde par la suave entremise d'un père et d'une mère; et que, l'âme de l'enfant, créée par Dieu, sur l'intervention des parents, doit s'épanouir, dans l'ordre du vrai et dans l'ordre du

bien, sous l'action éducative soit des parents eux-mêmes soit des maîtres qui les remplacent ou les complètent.

Autour du berceau de l'homme.

Par où l'on voit que toutes les suavités du gouvernemeut de Dieu dans le monde semblent converger autour du berceau de l'enfant, parmi les hommes : le père et la mère qui entourent cet enfant, toute la nature qui le fait vivre, les anges qui l'assistent, et Dieu Lui-même qui le destine à la gloire de son ciel. Aussi bien est-ce autour d'une naissance d'enfant, de l'Enfant qui serait salué comme la lumière ou le salut des nations et la gloire du peuple choisi, Israël, que Dieu a voulu faire éclater toutes les magnificences de son action souveraine. L'on vit, en effet, à la naissance de cet Enfant, destiné Lui-même à restaurer toutes choses, dans l'œuvre de Dieu troublée par le péché, une conception due à l'action toute surnaturelle de l'Esprit-Saint, une Mère demeurée Vierge, des rois et mages conduits par une étoile, et une multitude d'esprits célestes louant Dieu et disant : *Gloire à Dieu dans les hauteurs; et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté* (S. Luc, ch. II, v. 14).

CHAPITRE VIII

LA *SOMME THÉOLOGIQUE* : L'HOMME

Dieu fin de l'homme.

C'EST pour Lui, pour sa gloire, que Dieu a créé toutes choses et qu'Il les conduit à leur fin par l'action de son gouvernement. Cette fin consiste, pour elles, à participer le bien divin selon la mesure fixée par Dieu dans les conseils de sa Providence ou de sa Prédestination. Seuls, les purs esprits et l'homme étaient capables d'être élevés à participer ce bien divin selon qu'il est propre à Dieu; c'est-à-dire à être admis à jouir de Dieu comme Dieu jouit de Lui-même, par la vision directe et immédiate de son essence au sein du mystère ineffable des trois augustes Personnes. Par un mouvement d'amour purement gratuit, Dieu a daigné appeler, en effet, les purs esprits et l'homme à cette fin divine.

Cette fin doit être méritée.

Il aurait pu les mettre en possession de cette fin, dès le premier instant de leur être, en les créant. Il a mieux aimé les mettre en état de la mériter et de la conquérir, afin qu'ils eussent éternellement la joie de la posséder à titre de récompense. De là, ce premier état dans lequel Dieu créa les purs esprits et l'homme, qui devait être un état de tentation ou d'épreuve, à l'effet de pouvoir mériter en demeurant fidèles. Parmi les purs esprits, en raison même de leur nature et parce que tous avaient été créés dès le pre-

mier instant dans la perfection de cette nature qui n'est point soumise aux évolutions prolongées de la durée du temps, l'épreuve et son issue définitive furent quelque chose d'instantané. En un instant, et par un choix irrévocable, les uns se fixèrent dans la soumission à l'ordre de la grâce divine; et les autres, dans la révolte. La nature de l'homme était tout autre. Et aussi bien la marche et les suites de l'épreuve devaient être bien différentes. Le genre humain devait se développer selon une succession de jours, de mois, d'années et même de siècles; et chaque individu humain, parce que sa nature, même intellectuelle, est de procéder par voie de discours ou de raisonnements, à supposer qu'il défaille et qu'il tombe, n'était point, par le fait même, irrévocablement fixé dans le mal. Dieu pourrait, s'Il le jugeait à propos dans sa miséricorde, le relever de sa chute et lui permettre encore de remonter vers cette fin divine qu'Il lui avait marquée.

L'acte humain.

Rien n'est plus important, pour l'homme, que de connaître aussi parfaitement que possible, l'économie de ses actes moraux, par lesquels il se met à même de posséder Dieu un jour, ou, au contraire, il s'expose à le perdre irrévocablement. Cette économie, du reste, est chose fort délicate et demande, pour se déployer dans toute sa perfection, une attention et un zèle, qui, dans l'ordre actuel ou après la chute du genre humain dans la personne de son premier père, ne se rencontrent que difficilement.

Le libre choix.

Tout se ramène, en dernière analyse, dans cette trame de l'acte humain, en ce qui s'y trouve de formel ou de définitif, comme responsabilité morale, à l'acte intérieur de la volonté dirigée par l'intelligence, qui est l'acte même du libre arbitre, et qui s'appelle le choix ou l'élection. Il porte essentiellement sur un objet qui se présente avec une certaine raison de bien ou de chose bonne, mais qui, sous tels autres aspects, a la raison de non bien ou même de chose mauvaise. L'être humain, par cela seul qu'il fait acte de raison, perçoit, en même temps que ce bien particulier qui se présente, la raison générale ou universelle de bien. Et sa volonté, qui est proportionnée, dans l'ordre du mouvement affectif, à l'intelligence ou à la raison dans l'ordre de la connaissance, a, en elle, de par sa nature, de pouvoir se porter vers ce bien particulier qui se présente, ou de s'en détourner. Seul, l'objet qui se présenterait sous la raison de bien infini ou universel, parce qu'il remplirait la capacité de vouloir qui est dans la volonté, entraînerait nécessairement le mouvement affectif de cette volonté. Il s'ensuit qu'à l'endroit de tout bien particulier ou de tout objet qui lui est présenté sous cette raison-là, la volonté demeure nécessairement libre. Et cela veut dire qu'elle garde essentiellement la maîtrise sur son acte à l'endroit de cet objet ou de ce bien particulier. Elle peut s'y porter et elle peut ne pas s'y porter, selon qu'il lui plaira. Même si elle s'y porte, elle le fera en conservant simultanément ou

conjointement la possibilité de ne pas le faire : car cet objet ne l'emplit pas, étant chose finie par rapport à sa capacité affective qui porte sur l'infini. Si donc elle s'y porte, c'est parce qu'elle le veut, parce qu'elle se meut elle-même à s'y porter.

Le mérite et le démérite.

Or, c'est dans ce fait de se porter vers un bien particulier, ou perçu avec une certaine raison de bien particulier, par l'acte intérieur de sa volonté qu'est le libre choix, que consiste, pour l'homme, la racine première de toute la valeur morale de sa vie consciente, soit en bien, soit en mal. Tout ce qui viendra après, comme exécution extérieure, pourra y ajouter, mais en dépendance directe de cette première racine : car les actes extérieurs n'ont de valeur morale qu'en fonction ou en dépendance de la valeur morale de l'acte premier qu'est le libre choix de la volonté. C'est là qu'est la première source de tout mérite et de tout démérite, pour l'homme, en ce qui est de lui ou de son action propre. A ce titre, ou de ce chef, son mérite, quand il s'agira du bien, et son démérite, quand il s'agira du mal, seront d'autant plus grands, que cet acte de libre choix sera davantage ou plus purement lui-même, c'est-à-dire, vraiment acte de libre choix. Il se pourra, en effet, qu'il soit quelquefois mélangé d'ignorance ou de passion : et, alors, la responsabilité et la valeur morale en seront modifiées ou diminuées d'autant. Toutefois, elles ne disparaîtront jamais, à moins qu'il ne reste plus rien de la nature du libre choix. Ce qui n'a

lieu que si l'ignorance est absolue ou invincible, en ce qui est de la nature ou de la qualité de l'objet sur lequel porte l'acte de la volonté, ou si le mouvement affectif est d'ordre tellement passionnel qu'il aura enlevé l'usage de la raison.

La raison de mérite ou de démérite qui s'attache à l'acte libre de l'être humain lui vient, en même temps que de sa qualité d'acte libre, du fait que l'être humain est dans un état d'épreuve ou de préparation et d'acheminement, non dans un état définitif ou de rétribution dernière. Si, en effet, il était dans son état dernier et définitif, il pourrait encore être libre, par rapport aux divers biens ou objets particuliers; mais il ne serait point susceptible de rétribution nouvelle, soit en bien soit en mal. C'est donc, dans le fait d'être sur le chemin ou dans la voie conduisant au terme de la récompense ou pouvant permettre qu'on se détourne de ce terme pour aller vers le terme contraire, que consiste pour l'homme libre la possibilité de mériter et de démériter.

Le bien et le mal.

Aussi bien, même la raison de bien ou de mal moral est en fonction d'un terme ou d'une fin dernière qui la commande. Le mal moral, en effet, consiste dans le fait de se porter d'une volonté libre vers un objet qui n'est qu'un bien apparent ou un faux bien; tandis que le bien moral consistera à se porter d'une volonté libre sur un objet qui est, pour le sujet qui s'y porte, son vrai bien. Or, la norme qui permet de déterminer ou de fixer le caractère de bien véritable ou de faux bien, pour un objet quelconque qui

se présente à la volonté libre d'un sujet donné, c'est précisément le rapport de cet objet à la fin dernière du sujet ou à ce qui est sa perfection définitive. Si l'objet est de nature à le perfectionner dans la ligne de cette perfection dernière, c'est un bien véritable ; s'il ne le perfectionne qu'à un certain égard particulier, *mais en désaccord avec sa perfection hiérarchisée et définitive*, c'est un mal : et, de le vouloir, il pèche, dans la mesure où ayant conscience ou pouvant avoir conscience de ce désaccord il s'y porte spontanément et de lui-même. D'autre part, la possibilité d'accord ou de désaccord d'un bien ou d'un objet quelconque avec la perfection définitive d'un sujet donné suppose de toute nécessité que ce sujet n'est pas encore parvenu à son terme dans l'ordre du bien à recevoir ou à ne pas recevoir. Par conséquent, la possibilité de vouloir alternativement une chose sous la raison de bien ou sous la raison de mal, au sens moral de ces mots, et, inversement, sous la raison de mal et sous la raison de bien, n'existe plus pour l'être arrivé à son terme. S'il est à son terme dans le sens du bien, tout ce qu'il voudra sera voulu par lui en fonction de ce bien ; et, par suite, ne pourra jamais être mauvais ou un mal pour lui. Si, au contraire, il est à son terme dans le sens du mal, tout ce qu'il voudra sera voulu par lui en fonction de ce mal, et ne pourra jamais être un bien. Par où l'on voit que toute la raison de responsabilité morale consistant dans la possibilité du choix entre le bien ou le

mal, vient, pour un sujet donné, de ce qu'il se porte sur un bien ou un objet particulier en fonction d'une fin dernière non encore possédée ou non encore définitivement perdue, que ce bien ou cet objet assure ou compromet. C'est donc parce qu'il est un agent raisonnable, non encore au terme définitif dans le bien ou dans le mal qui peut être le sien, qu'un être humain est un agent moral responsable, capable alternativement de bien ou de mal.

Les passions.

Si l'acte propre de l'agent moral est l'acte intérieur du libre arbitre au sens que nous venons de préciser, quand cet agent moral est l'être humain, son acte, dans la mesure où il est proprement humain, connote d'autres actes, intérieurs eux aussi et d'ordre également affectif, mais qui ne sont plus, au sens strict, des actes de la volonté : ce sont les actes ou les mouvements de l'appétit sensible, qui portent le nom de passions, et qui sont au nombre de onze : l'amour, le désir, la joie; la haine, la fuite, la tristesse; l'espoir, l'audace, la crainte, le désespoir, la colère. Ces actes revêtent le caractère d'actes moraux à un titre spécial : non pas seulement en raison de ce que le mouvement ou l'influx de la volonté dans son libre choix s'étend jusqu'à eux, auquel sens les actes de n'importe quelle faculté soumise à l'action de la volonté dans l'homme, et même les actes des membres extérieurs, peuvent aussi revêtir le caractère d'actes moraux, soit en bien, soit en mal; mais parce qu'ils émanent de facultés, qui, ayant une

certaine spontanéité, peuvent, naturellement, se soustraire, en le prévenant ou en y résistant, au commandement de la volonté, que, cependant, et par hiérarchie de nature, elles devraient toujours attendre. De le prévenir, c'est toujours un désordre. De s'y opposer ou d'y résister, quand le commandement de la volonté est conforme à la droite raison ou à la hiérarchie des biens de l'homme en fonction de sa perfection dernière, c'est aussi un désordre. Toutefois, dans ce double cas, les passions n'engagent point, directement, la responsabilité de l'acte propre de la volonté, sinon en ce sens qu'elles en accusent l'imperfection ou la faiblesse. Si, au contraire, les passions viennent à la suite de l'acte intérieur de la volonté et se règlent sur cet acte, dans ce cas la bonté ou la malice de la volonté elle-même s'en trouvent directement accrues.

La vertu et le vice.

Dès là que par définition l'acte moral humain émane en première source d'une faculté qui n'est point naturellement déterminée à le produire, que cette faculté peut se déterminer elle-même dans un sens ou dans l'autre, et, même, sur cette terre ou durant la vie présente qui est une vie de préparation ou d'épreuve en vue d'un état de perfection dernière et définitive, dans le sens du bien ou dans le sens du mal, il s'ensuit que la faculté d'où cet acte émane et les facultés ou puissances qui peuvent être déterminées par elle à agir de telle ou telle manière, seront susceptibles de certaines inclinaisons, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui, de l'indétermination pre-

mière où elles étaient, les fera pencher, sans nuire d'ailleurs à la liberté foncière de l'acte lui-même, dans un sens ou dans l'autre. Ces inclinaisons ou ces déterminations portent le nom général d'*habitus*, au sens philosophique de ce mot, et se rattachent au genre de la qualité. Si elles sont dans le sens du bien moral, on les appelle des vertus; si elles sont dans le sens du mal, on les appelle des vices.

Vertus acquises et vertus infuses.

Parmi ces vertus, il en est qui ont pour cause proportionnée les actes même du sujet qui agit. Car, dès que la volonté meut les autres facultés en tel ou tel sens, et qu'elle se détermine elle-même à vouloir ce à quoi par nature elle n'est pas déterminée, elle devient un principe d'acte déterminé, lequel devra nécessairement, par le fait seul de la répétition de tel acte, amener dans la faculté sur laquelle il agit, une détermination la portant à agir dans le sens de cet acte. Toutefois, ceci n'est vrai que s'il s'agit d'actes proportionnés à la volonté elle-même et dont elle a, par sa nature même, de pouvoir être le principe suffisant. Si, au contraire, nous supposons des actes qui dépassent la proportion naturelle de la volonté, comme étant d'ordre essentiellement surnaturel et divin, il faudra, de toute nécessité, que la possibilité même de produire ces actes, et, par suite, la détermination ou l'inclinaison à les produire par mode de pente connaturelle, vienne d'ailleurs. Elle ne pourra même venir que de Dieu, puisqu'il s'agit d'actes surnaturels et divins, dont l'objet qui les spéci-

fie est du domaine propre de Dieu dans sa vie intime. Les vertus de cet ordre seront donc nécessairement des vertus infuses.

Le péché originel.

Perfectionné dans ses puissances d'agir par les vertus, l'homme, bien qu'il garde toujours sur cette terre la possibilité de se porter au mal, a cependant une plus grande facilité de choisir et de faire le bien. Mais il doit compter, depuis le péché du premier père, avec les suites de ce péché. Il y a, d'abord, que tout être humain venu du premier père par voie de génération naturelle, contracte, du seul fait de son origine, ce péché du premier père. Adam, en effet, portait en lui, de par l'action directe de Dieu qui l'en avait revêtu en le créant, le don de la justice originelle. Ce don consistait, selon que nous l'avons déjà vu, dans la grâce sanctifiante accompagnée des vertus et des dons du Saint-Esprit, à laquelle étaient attachées les prérogatives d'une parfaite et absolue rectitude dans toutes les parties de la nature en elle-même, faisant que la volonté régnait en souveraine sur les facultés affectives sensibles, l'âme sur le corps, et tout l'homme sur le monde extérieur. Cet état de perfection morale absolue et d'exclusion totale de mal physique devait se transmettre, par voie de génération, de père en fils, dans tout le genre humain. Il était attaché à la nature humaine dans la personne du père. Mais à la condition expresse que le père demeurerait fidèle à Dieu. S'il désobéissait, par le fait même, son péché affectait la nature humaine dans sa personne.

Cette nature demeurait coupablement dépouillée par lui de son état de justice originelle et se transmettait ainsi dépouillée coupablement par son chef en tous ceux qui lui seraient unis, ne formant qu'un tout physique avec lui, dans l'ordre du genre humain, par la motion de l'acte générateur. L'état de cette nature humaine ainsi transmise à tous les descendants du premier père, qui, en fait, n'a pas été fidèle à Dieu, est ce qui constitue, en chacun d'eux, le péché d'origine.

Ses suites.

Les suites de ce péché ou de cette privation de la justice originelle font que désormais, au cours de la vie présente, la nature humaine ne retrouve pas en ses divers sujets l'équibre parfait et l'harmonie, soit d'ordre physique, soit d'ordre moral, dont elle avait été gratifiée. Même quand ses divers sujets recouvrent, en vertu de la Rédemption par le Christ, la grâce sanctifiante qui exclut la raison de péché, cette grâce sanctifiante n'entraîne plus avec elle les dons d'intégrité. Par rapport à ces dons d'intégrité, la nature humaine demeure blessée en ses divers sujets. Et cela veut dire que la volonté n'a plus au bien l'ordre connaturel parfait qu'elle avait dans l'état d'innocence ; ni l'intelligence, l'ordre qu'elle avait au vrai ; ni l'appétit sensible concupiscible, l'ordre qu'il avait au bien sensible pur et simple ; ni l'appétit irascible, l'ordre qu'il avait au bien sensible plus ou moins difficile ou ardu. De là les quatre blessures de l'ignorance, de la malice, de la faiblesse, de la con-

cupiscence, qui rendent si pénible la marche de l'homme dans sa vie morale. Et à cela se joignent encore les pénalités d'ordre physique qui affectent l'homme dans sa vie sensible de tous les instants. D'autant que soit les blessures de la nature, soit les pénalités d'ordre sensible ou physique sont aggravées en chaque individu par les péchés actuels de tous ceux dont il dépend et par les siens propres.

La loi.

Cependant, malgré toutes ces causes d'infirmité ou de difficulté morale dans l'ordre de la pratique du bien, l'homme garde toujours un double secours fourni par Dieu qui suffit à lui assurer, s'il le veut, son bien final. C'est, d'une part, la loi par laquelle il est instruit de ce qu'il doit faire. Cette loi est multiple. Il y a, d'abord, la loi naturelle, qui n'est pas autre que la lumière même de la raison, fixant à l'homme, selon qu'il use normalement de cette raison dès qu'il en a l'usage, son vrai bien conformément à sa nature d'être humain. Il y a aussi la loi surnaturelle, qui montre à l'homme son vrai bien en fonction du Bien divin que Dieu lui destine. Cette loi est double. L'une est extérieure; et elle consiste dans l'enseignement divin selon qu'il se transmet parmi les hommes, depuis la révélation primitive faite aux premiers parents, avec toutes les modalités successives que cet enseignement a pu revêtir au cours des diverses étapes du genre humain. L'autre est intérieure. C'est l'action même de l'Esprit-Saint éclairant surnaturellement tout être humain, dès qu'il s'éveille

au sens moral ou dès qu'il a l'usage de raison, et le mettant à même de s'orienter vers Dieu sa fin surnaturelle.

La grâce.

Cette loi surnaturelle intérieure se rattache directement et immédiatement à la seconde sorte de secours que Dieu donne à l'homme pour l'aider dans sa vie morale, et qui s'appelle la grâce. La grâce, à l'entendre dans son sens propre ou selon que nous en parlons ici, désigne un secours, plutôt d'ordre intérieur, qui permet à l'homme de s'orienter, dans sa vie morale, vers le bien de Dieu destiné à être son bien. Cette grâce pourra comprendre tout un ensemble d'influences actuelles qu'on désignera sous le nom général de motions et qui seront des modalités de l'action de l'Esprit-Saint portant sur les facultés de l'être humain pour les faire agir dans le sens du Bien divin à posséder. Elle comprendra aussi tout un ensemble de qualités surajoutées à l'être humain pour qu'il soit à même d'agir selon qu'il convient dans le sens de ce même Bien divin à posséder par lui. A la base de ces qualités d'ordre strictement surnaturel et divin, se trouvera la grâce sanctifiante, qui affecte directement l'essence même de l'âme et donne à l'être humain de participer la nature même de Dieu selon qu'elle est propre à Dieu et qu'elle est le principe de la vie divine au sein de l'auguste Trinité. De cette grâce sanctifiante, dériveront, dans toutes les facultés d'agir qui sont, dans l'homme, principe d'acte moral, des qualités proportionnées affectant ces facultés et leur don-

nant de pouvoir produire des actes en harmonie avec l'être divin que donne la grâce. Ces qualités seront d'une double sorte. Les unes auront pour objet de permettre à l'homme d'agir lui-même dans cet ordre surnaturel et divin. Elles auront la raison de vertus. Les autres auront pour objet de disposer l'homme à recevoir l'action personnelle et tout à fait spéciale de l'Esprit-Saint venant prendre Lui-même en mains l'œuvre de l'achèvement de la perfection de l'homme dans son agir divin, que l'homme, quelque parfait qu'on le suppose, même par les vertus surnaturelles infuses, serait toujours incapable de réaliser à lui tout seul, étant donné qu'il reste toujours en deçà de la perfection divine subsistante qui est le propre absolu de Dieu. Cette seconde sorte de qualités surnaturelles, destinées à tout achever dans l'ordre de la vie divine communiquée à l'homme, est ce qui est appelé proprement les dons du Saint-Esprit.

La foi.

Dans cet ordre de l'agir moral divin qui doit être celui de l'homme revêtu de la grâce, des vertus et des dons, ce qui vient en premier lieu et d'où tout le reste dépend, c'est le groupe des vertus et des dons qui doivent permettre à l'homme d'atteindre en Lui-même Dieu sous sa raison de fin surnaturelle pour l'homme. Ces vertus portent, en raison même de cela, le nom de vertus théologales. La première est la vertu de foi. Elle a pour objet le témoignage ou la parole de Dieu nous livrant ce qu'il a plu à Dieu de nous manifester en vue de Lui-même voulant

être un jour notre bonheur parfait. Ce témoignage de Dieu, contenu surtout dans les livres inspirés qui forment la Bible ou l'Écriture Sainte, a été confié, par Dieu Lui-même, à la garde et à l'interprétation autorisée au point d'être, par une assistance spéciale de Dieu, absolument indéfectible, quand il s'agit de ses décisions dernières, du magistère de l'Église, concentré dans la personne de son chef, le Souverain Pontife. La vertu de foi incline l'intelligence à adhérer connaturellement, sous l'action de la volonté mue elle-même par l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint, à tout ce que comprend le témoignage divin tel qu'il lui est garanti par l'Église, selon que dans ce témoignage est contenue la vérité divine qui doit constituer, par sa vision à découvert dans le ciel, la vie éternelle que commence déjà sur la terre l'acte même de la vertu de foi. A cette vertu de foi sont joints, pour la parfaire, quand elle-même se trouve unie à la charité par la présence de l'Esprit-Saint causant dans l'âme la grâce sanctifiante, plusieurs dons du Saint-Esprit. Ce sont les dons d'intelligence et de science.

L'espérance.

La deuxième vertu théologale est la vertu d'espérance. Elle aussi porte sur Dieu selon qu'Il doit être le bonheur dernier et parfait de l'homme. Mais ce n'est plus sous la raison de Témoin nous affirmant ce qu'Il veut être pour nous. C'est sous la raison d'Aide ou de Secours venant à nous par sa toute-puissance et sa miséricorde pour nous mettre à même de le conquérir à titre

de récompense en nous faisant vivre d'une vie toute surnaturelle vraiment digne de Lui. Cette vertu a pour don qui lui correspond et qui est destiné à la parfaire le don de crainte.

La charité.

La troisième des vertus théologales est la vertu de charité. Son objet est toujours Dieu Lui-même, mais non plus sous une raison en quelque sorte surajoutée et qui se prend en fonction d'un effet à produire dans l'homme, comme était la raison de Témoin ou la raison d'Aide et de Secours. C'est Dieu sous sa raison pure et simple de Bien infini et subsistant, selon qu'Il est à Lui-même son propre bonheur et qu'Il a daigné vouloir être, par grâce, le bonheur de ses créatures raisonnables. Cette vertu nous fait atteindre Dieu, dès cette terre, sous une raison qui est définitive et à laquelle aucune autre ne succédera. Aussi bien est-elle destinée à demeurer toujours, bien qu'elle doive plus tard se perfectionner dans des proportions sans mesure; tandis que la foi et l'espérance disparaîtront nécessairement quand sera réalisée pour l'homme la vision et la possession de Dieu dans la gloire. La vertu de charité, qui a pour objet propre le bonheur même de Dieu ou Dieu Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son propre bonheur et qu'Il veut, par grâce, être le bonheur de ses créatures raisonnables, a pour acte principal, le mouvement affectif qui se termine à Dieu sous ce jour et qui fait qu'on l'aime sous cette raison du Bonheur qu'Il est à Lui-même essentiellement et qu'Il veut être à ses créatures par

grâce. Les actes secondaires qui dérivent de cet acte principal sont une joie et une paix proportionnées. Par rapport à ceux qui sont, à un titre quelconque, en deçà de la possession du Bien parfait que doit être pour eux Dieu Lui-même, et qui, du même coup, bien qu'à des titres divers, se trouvent participer la raison de misère, une vertu spéciale, au service de la charité et immédiatement commandée par elle, la vertu de miséricorde dispose le sujet où règne la charité à subvenir comme il convient à cette misère, qu'elle soit d'ordre physique ou qu'elle soit d'ordre intellectuel ou moral. Le premier et le plus excellent de tous les dons du Saint-Esprit, qui est le don de sagesse, est destiné à perfectionner ou à servir la vertu de charité dans la réalisation de ses actes.

Les vertus morales.

Par les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, l'homme est mis à même d'atteindre, selon qu'il peut et doit l'atteindre sur cette terre, sa fin dernière surnaturelle qui est Dieu sous la raison d'objet béatifiant qu'Il est à Lui-même dans le mystère de sa vie intime et qu'Il veut être, par grâce, pour ses créatures raisonnables destinées à participer la vie même de Dieu. Mais une telle fin demande que tout dans l'homme soit en harmonie avec elle. Il faudra donc que tous les actes moraux de l'être humain, selon qu'ils portent sur l'un quelconque des objets qui sont en deçà de Dieu considéré en Lui-même sous la raison que nous venons de dire, soient perfectionnés par des principes ou

des vertus proportionnées aux vertus théologales. Ce sont les vertus surnaturelles infuses, d'ordre divin elles aussi. Elles se superposeront à toutes les vertus naturelles qui peuvent ou doivent être dans l'homme pour le perfectionner dans l'ordre de sa vie morale naturelle. Elles porteront le même nom et auront matériellement le même objet ; mais cet objet ne sera plus revêtu seulement de raison naturelle, comme pour les vertus morales d'ordre naturel : il sera revêtu de raison divine en fonction de la fin divine à laquelle chacun des actes faits par l'homme doit le conduire.

La prudence.

La première de ces vertus nouvelles est la vertu de prudence. Son rôle est de permettre à chacune des vertus morales d'atteindre ou de réaliser en chacun de leurs actes la mesure qui en fait vraiment des actes de vertu. Sans elle, aucune vertu morale ne peut avoir ou réaliser son acte. D'autre part, elle-même présuppose que tous les mouvements affectifs dans l'homme sont orientés vers les objets qui conviennent ; sans quoi elle ne serait point dans les conditions voulues pour régler comme il convient l'économie pratique des divers actes moraux, qui, tous, intéressent quelqu'un des mouvements affectifs qui sont dans l'homme. Il suit de là que la vertu de prudence présuppose toutes les autres vertus morales et que toutes les autres vertus l'impliquent. Aussi bien est-elle comme le lien ou le nœud de toutes les vertus, dans l'ordre des vertus qui sont en deçà des vertus théologales.

Le don du Saint-Esprit qui lui correspond est le don de conseil.

La justice.

La vertu de prudence perfectionne la raison pratique dans l'homme en fonction de sa vie morale. Cette vie morale elle-même est constituée par les actes de chacune des vertus destinées à perfectionner les divers principes des mouvements affectifs qui sont dans l'homme et qui portent sur tout objet autre que Dieu considéré en Lui-même. — Au premier rang de ces vertus se trouve la vertu de justice. Elle perfectionne la volonté et l'incline à vouloir le bien d'autrui comme tel, sous la raison de chose due. S'il s'agit de quelque autre considéré comme partie ou comme chef de la société parfaite qu'est la cité ou la nation, selon que son bien rentre comme partie intégrante dans le bien commun, s'appliquer à procurer ce bien sera le propre de la justice générale ou légale, qu'on pourrait appeler encore du nom de solidarité, et qui commande, dans l'ordre du bien commun parmi les hommes, en deçà de leur bien sous la raison propre de bien divin qui relève directement de la charité, les actes de toutes les vertus. Quand il s'agit, au contraire, de quelque autre considéré comme formant un tout en lui-même et selon qu'il lui revient, comme tel, un certain bien déterminé, ce sera le propre de la justice particulière ou spéciale, au sens strict, d'incliner la volonté à le lui rendre. On aura, de ce chef, la justice commutative, quand il s'agira des rapports des particuliers entre eux; et la

justice distributive, quand il s'agira des rapports de ceux qui ont la gestion du bien commun à l'endroit des particuliers.

La religion.

Il se pourra toutefois que les rapports de l'homme avec autrui, même au sens d'acquittement de chose due, ne relèvent point de la vertu de justice proprement dite. Cette vertu, en effet, ne s'applique qu'aux rapports de dette stricte, pouvant être exigée légalement et par voie judiciaire parmi les hommes, et pouvant aussi normalement être acquittée dans toute sa rigueur. Or, parfois, il est des raisons de dettes qui auront bien, et au plus haut point, toute la rigueur de chose due; mais qui ne pourront absolument pas être acquittées dans toute leur plénitude. Il en sera ainsi toutes les fois qu'il s'agira d'un bien trop grand reçu de quelque autre ou existant en lui et qui nous met nous-même dans une situation de dépendance inaliénable par rapport à lui. Dans ce cas, ce ne sera plus la vertu de justice au sens strict, qui inclinera la volonté à rendre une telle dette. Ce seront d'autres vertus qui se rattachent à elle, mais qui s'en distingueront essentiellement. La première de ces vertus annexes et la plus grande de toutes les vertus morales est celle qui a pour objet de porter l'homme à rendre à Dieu ce qu'il lui doit en raison de sa souveraine excellence et de tout ce qu'il a reçu de Lui comme créature. Il est évident qu'une telle dette est tout ce qu'il y a de plus rigoureux et de plus sacré; et que, d'autre part, quoi que l'homme puisse faire pour s'en

acquitter, il ne s'en libérera jamais. La vertu qui perfectionne l'homme en vue de cette dette à acquitter est la vertu de religion.

La piété.

Immédiatement au-dessous de cette première dette, il en est une autre qui participe quelque chose de ce que la première a d'absolument sacré et insoluble. C'est la dette qui lie l'être humain à ceux de qui il tient tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, en deçà et au-dessous de Dieu, de qui il le tient en première source et au sens le plus absolu. Il s'agit des parents et de la patrie. Quoi que l'homme puisse faire pour acquitter sa dette de reconnaissance envers ses parents, de qui, toujours, il tient la vie, et aussi, d'ordinaire, le développement normal de sa perfection physique, intellectuelle et morale; et envers la patrie où ses parents et lui ont puisé tout ce qui les fait eux-mêmes, jamais il n'arrivera à se libérer. Ici, comme pour la dette envers Dieu, la gloire souveraine de l'homme consiste à se complaire dans le sentiment de sa dépendance et à traduire ce sentiment de la façon la moins imparfaite, se réjouissant au plus haut point de ce que jamais il ne sera libéré de la dette sacrée où est engagé son être même. La vertu qui l'y dispose est la vertu de piété.

L'observance.

Une troisième vertu se rattachant, elle aussi, à la justice, comme devant acquitter une dette rigoureuse mais qui ne peut jamais être acquittée au point qu'on en soit libéré, est la vertu d'observance. Elle perfectionne l'homme en vue de ce qu'il doit à tous ceux qui excellent, par

rapport à lui, à un titre quelconque, que ce soit en raison de leur dignité, ou de leur fonction, ou de leur vertu, ou de leur talent, ou de leur situation, ou de leur fortune, ou de leur naissance : toute raison d'excellence, parmi les hommes, motive les égards et le respect. Et comme il n'est pas un être humain qui, sous une raison ou sous une autre, n'ait, par rapport à quelque autre, une certaine raison d'excellence ou de supériorité, il s'ensuit que la vertu d'observance doit porter, sous un rapport ou sous un autre, chaque être humain à traiter avec égard, déférence et respect, bien qu'à des degrés très divers et sous des formes très différentes, tous les êtres humains avec lesquels il est en rapport : sans que jamais un être humain ait le droit d'être pour un autre une cause de peine ou de tristesse, à la seule exception des supérieurs ayant autorité pour reprendre ou corriger ceux qui leur sont soumis.

L'obéissance.

A ces trois grandes vertus de religion, de piété et d'observance se rattache la vertu d'obéissance, dont le propre est de perfectionner la volonté humaine pour qu'elle se soumette à la volonté du supérieur qui commande. Elle est fondée sur la hiérarchie des volontés qui est voulue de Dieu, dans l'ordre de la société humaine, comme est voulue de Lui la hiérarchie des agents physiques dans l'ordre de la nature. Il y a donc, dans l'ordre des choses humaines ou de la société parmi les hommes, un devoir rigoureux, fondé sur le droit naturel et divin, pour toute volonté

inférieure, à ce qu'elle soit soumise à la volonté supérieure et lui obéisse dans la sphère de sa supériorité ou de son autorité.

Les autres vertus annexes.

A côté des trois grandes vertus qui se rattachent à la justice en raison d'une dette rigoureuse qu'il est impossible d'acquitter pleinement, il en est d'autres qui s'y rattachent comme impliquant une raison de dette moins stricte ou moins rigoureuse. La dette dont il s'agira ici ne sera plus une dette légale, pouvant être exigée au nom de la loi et par voie judiciaire. Ce ne sera plus qu'une dette morale ou d'honnêteté sociale parmi les hommes. Pour être moins rigoureuse ou d'un caractère extrajudiciaire, cette dette n'en sera pas moins d'une souveraine importance pour la perfection des rapports des hommes entre eux. Des vertus spéciales et du plus haut intérêt disposeront la volonté humaine à l'acquitter comme il convient. — Ce seront les vertus de gratitude ou de reconnaissance, visant à ne pas se laisser vaincre en générosité pour tout bienfait reçu; — de zèle pour le soin de la vindicte, afin que ne reste pas impuni le méfait qui crie vengeance; — de vérité ou de sincérité, qui fera qu'en toutes choses, dans ses paroles et dans ses actes, on se montrera au dehors tel que l'on est, sans mensonge et sans duplicité ou hypocrisie; — d'amitié ou d'aménité, qui fait que dans ses rapports avec les autres on s'applique à n'être jamais à charge à personne, mais au contraire à répandre sur la vie commune l'agrément le plus parfait; — de libéralité, enfin,

réglant l'attachement aux choses extérieures qui peuvent servir à l'utilité de la vie des hommes entre eux, dans une mesure si parfaite qu'on est toujours prêt à donner ces choses, et notamment l'argent qui les représente, selon qu'on en peut disposer, au mieux de la vie de société existant parmi les hommes.

L'équité naturelle.

Il est une dernière vertu, dans l'ordre de la justice ou de toutes les vertus qui règlent l'homme dans ses rapports avec autrui, laquelle est de de toutes la plus précieuse et la plus importante, les dominant toutes en quelque sorte et les maintenant toutes dans l'ordre du bien social en ce qu'il a de plus profond et de plus essentiel. C'est la vertu appelée parfois du nom d'épikie et qu'on peut appeler du nom général d'équité naturelle. Elle a pour rôle et pour office de porter la volonté à chercher la justice en toutes choses et dans tous les ordres, en dehors et au-dessus du texte de toutes les lois ou des coutumes existantes parmi les hommes, quand la raison naturelle, en vertu de ses tout premiers principes, montre qu'en tel cas donné ces textes de lois ou ces coutumes ne peuvent ni ne doivent s'appliquer.

Le don de piété.

Le don du Saint-Esprit qui correspond à la vertu de justice prise en elle-même et dans toutes ses annexes est le don de piété. Il consiste en une disposition habituelle de la volonté, qui fait que l'homme est apte à recevoir l'action directe et personnelle de l'Esprit-Saint, le portant à traiter avec Dieu, considéré dans les plus

hauts mystères de sa vie divine, comme avec un Père tendrement et filialement révéré, servi et obéi ; et à traiter avec tous les autres hommes ou toutes les autres créatures raisonnables, dans ses rapports extérieurs avec eux, selon que le demande le bien divin et surnaturel qui les unit tous à Dieu comme au Père de la grande famille divine. Ce don de piété est ce qui met le sceau le plus parfait aux rapports extérieurs que les hommes peuvent ou doivent avoir soit entre eux soit avec Dieu. Il est le couronnement de la vertu de justice et de toutes ses annexes. Et si tous mettaient en œuvre, par ce don, en y correspondant d'une manière parfaite, les mouvements et l'action de l'Esprit-Saint, la vie des hommes sur cette terre serait la vie d'une grande famille divine et comme l'avant-goût de la vie qui est celle des élus dans le ciel.

Les préceptes du Décalogue.

Ce qui a trait à la vertu de justice est d'une importance telle et d'une telle nécessité pour le bien des hommes vivant en société, que Dieu l'a voulu proclamer Lui-même, sous forme de loi positive consacrant à nouveau et l'élevant d'ailleurs jusqu'à l'ordre de la fin surnaturelle, ce que la loi naturelle de la raison proclame dans le cœur de tout homme. Les dix préceptes de la loi, en effet, que Dieu Lui-même donna à Moïse sur le Sinaï et qui constituent le Décalogue, sont tous ordonnés à la vertu de justice. Les trois premiers ont trait à la vertu de religion, qui perfectionne l'homme dans ses rapports avec Dieu. Les sept autres se rapportent à la vertu de

piété envers les parents et à la vertu de justice stricte envers le prochain quel qu'il soit.

La force.

La perfection morale de l'être humain ne demande pas seulement que ses actes soient réglés dans ses rapports avec autrui selon que le requiert sa fin dernière surnaturelle; elle veut aussi qu'il les règle en lui-même, maintenant comme il convient la subordination des passions à la raison. De ce chef, une nouvelle grande vertu est nécessaire à l'homme. C'est la vertu de force. Elle a pour objet de tenir contre les plus grandes craintes ou de modérer les mouvements d'audace les plus hardis, portant sur les périls de mort, au cours d'une guerre juste, afin que jamais l'homme, à leur occasion, ne se détourne de son devoir. Son acte par excellence est l'acte du martyre consistant en ce que dans cette sorte de guerre particulière qu'on a à soutenir contre les persécutions du nom chrétien ou de tout ce qui s'y rattache, on ne craint pas d'accepter la mort, pour rendre témoignage à la vérité.

La magnanimité et la magnificence.

En deçà de la vertu de force et imitant son acte ou son mode d'agir, mais en une matière moins difficile, viennent d'abord la magnanimité et la magnificence. Elles se rattachent à la vertu de force en raison de celui de ses actes qui est de s'attaquer à ce qu'il y a de plus difficile ou de plus ardu. La première affermit le mouvement de l'espoir à l'endroit des grandes actions à accomplir selon qu'il en résulte de grands honneurs ou une grande gloire. Tout est grand en

elle, et c'est par excellence la vertu des grands cœurs. La seconde ffermit ou règle le mouvement de l'espoir à l'endroit de ce qui est ardu dans les frais et les dépenses en vue de grands ouvrages à accomplir. Cette vertu, dans son acte, suppose de grandes richesses, et qu'on a l'occasion de les dépenser pour tout ce qui regarde notamment le culte divin ou le bien public dans la cité ou dans l'État. Elle est proprement la vertu des riches et des grands.

La patience et la persévérance.

Deux autres vertus se rattachent à la vertu de force en raison de celui de ses actes qui est de tenir contre les plus grandes craintes. Ce sont les vertus de patience et de persévérance. Le propre de la vertu de patience est de supporter, en vue du bien de la vie future, objet de la charité, toutes les tristesses qui peuvent être causées à chaque instant de notre vie présente par les contrariétés inhérentes à cette vie et plus spécialement par les actions des autres hommes dans leurs rapports avec nous. Il est vrai que deux autres vertus encore aident à tenir contre les tristesses de cette vie ; savoir, la longanimité et la constance. Mais la patience tient surtout contre les tristesses que nous causent les ennuis ou les contrariétés qui proviennent de nos rapports quotidiens avec les autres hommes ; tandis que la longanimité tient contre les tristesses que nous cause le délai apporté à la réalisation du bien que nous attendons ; et la constance, contre les tristesses que nous causent les divers ennuis qui peuvent survenir au cours de la pratique du

bien. Quant à la persévérance, elle ne porte pas sur les tristesses; mais plutôt sur la crainte de la fatigue que nous cause la seule durée prolongée de la pratique du bien.

Le don de force.

Le don du Saint-Esprit, qui correspond à la vertu de force, s'appelle du même nom. Comme la vertu, ce don regarde la crainte et en quelque sorte l'audace. Mais, tandis que la crainte et l'audace que modère la vertu de force ne regardent que les périls qu'il est au pouvoir de l'homme de surmonter ou de subir, la crainte et la confiance que domine ou qu'excite le don de force regardent des périls ou des maux qu'il n'est absolument pas au pouvoir de l'homme de surmonter : c'est la séparation même que fait la mort d'avec tous les biens de la vie présente, sans donner par elle-même le seul bien supérieur qui les compense et les supplée à l'infini, apportant tout bien et excluant tout mal, savoir l'obtention effective de la vie éternelle. Cette substitution effective de la vie éternelle à toutes les misères de la vie présente, malgré toutes les difficultés ou tous les périls qui peuvent se mettre en travers du bien de l'homme, y compris la mort elle-même qui les résume tous, est l'œuvre exclusive de l'action propre de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi aussi il n'appartient qu'à Lui de mouvoir effectivement l'âme de l'homme vers cette substitution, de telle sorte que l'homme possède en lui la confiance ferme et positive qui lui fait mépriser la plus souveraine de toutes les craintes et s'attaquer en quelque sorte à la mort

elle-même, non pour succomber, cette fois, mais pour en triompher. Et c'est selon le don de force que l'homme est ainsi mû par l'Esprit-Saint. Si bien qu'on pourrait assigner comme objet propre de ce don : la victoire sur la mort !

La tempérance.

Il est une dernière grande vertu morale qui doit achever la perfection de la vie de l'homme dans sa marche de retour vers Dieu sa fin dernière surnaturelle. C'est la vertu de tempérance. Son rôle est de maintenir en toutes choses la partie affective sensible dans l'ordre de la raison, pour qu'elle ne se porte pas indûment aux plaisirs qui intéressent plus particulièrement le sens du toucher dans les actes nécessaires à la conservation de la vie corporelle. Ces plaisirs sont ceux de la table et du mariage. Quand la vertu de tempérance porte sur les plaisirs de la table, elle prend le nom d'abstinence ou de sobriété. Elle s'appelle du nom de chasteté, quand elle rend l'homme maître de tous les mouvements qui le portent aux choses du mariage. Et, dans cet ordre, il est une autre vertu spéciale qui en est le couronnement et la plus haute perfection. C'est la vertu de virginité. Elle implique le ferme et absolu propos, sanctifié par un vœu, de renoncer à tout jamais aux plaisirs du mariage.

Les vertus annexes.

Outre ces vertus, qui ont raison d'espèces à l'endroit de la tempérance, il en est d'autres qui ont par rapport à elle la raison de vertus annexes. Ce sont celles qui imitent son acte ou son mode d'agir, savoir la modération de

ce qui est de nature à entraîner, mais en des matières moins difficiles à maîtriser; ou qui n'atteignent pas la perfection de son acte. A ce titre, vient d'abord la vertu de continence. Elle a ceci de spécial qu'elle est imparfaite dans la raison de vertu : et elle consiste à choisir de ne pas suivre les mouvements violents de la passion qui entraînerait mais qu'on ne suit pas pour un motif de raison; elle ne fait que résister aux mouvements de la passion, tandis que la vertu parfaite, comme la chasteté ou la virginité, les suppose ou les tient soumis. Avec la continence, sont aussi annexes à la tempérance la clémence et la mansuétude. L'une modère ou règle la punition extérieure, afin qu'elle ne dépasse point les limites de la raison; et l'autre, le mouvement intérieur de la passion qui est la colère. La dernière des vertus annexes est la modestie. Elle consiste à réfréner ou à modérer et à régler la partie affective en des choses moins difficiles que celles qui sont l'objet soit de la tempérance, soit même de la continence ou de la clémence et de la mansuétude. Ce sont, par ordre de décroissance : le désir de sa propre excellence; le désir de connaître; les mouvements ou les actes extérieurs du corps; enfin, la tenue extérieure, quant à la manière de se vêtir. Les vertus qui règlent la partie affective par rapport à ces diverses choses sont : l'humilité; la studiosité ou la vertu du studieux; et la modestie, au sens strict.

L'humilité.

L'humilité est cette vertu qui fait que l'homme, eu égard au souverain domaine de Dieu, réprime

en soi ou règle et modère l'espoir de ce qui touche à l'excellence, en telle sorte qu'il ne tende pas à plus qu'il ne lui appartient ou qu'il ne lui convient selon le degré ou la place que Dieu lui a marqués. Il suit de là que l'homme, dans ses rapports avec autrui, n'estime pas que quelque chose lui soit dû, quand il se considère en lui-même ou en tant que soustrait à l'action et au domaine de Dieu; car de lui-même et en lui-même il n'a rien, sinon le péché; et qu'il estime, au contraire, que tout est dû aux autres, dans le degré même du bien qu'ils reçoivent de Dieu et qui les fait relever de son domaine. Que s'il s'agit de ce qu'il a lui-même de Dieu, par où aussi il relève de son domaine, il ne voudra pas autre chose que ce qui lui convient à sa place et dans son ordre, parmi tous les autres êtres qui relèvent comme lui de ce domaine de Dieu. Par où l'on voit que l'humilité est une question de stricte vérité, et que c'est en toute vérité que par l'humilité l'homme peut et doit se tenir au-dessous de tous les autres, dans le sens qui vient d'être précisé.

La modestie extérieure.

Au terme de cette admirable économie des vertus qui ont pour objet la perfection morale de l'être humain se trouve la vertu spéciale de modestie, qui s'appelle de ce nom, dans son sens strict. Elle comprend ce fini de perfection dans les dispositions affectives du sujet, qui fait que tout, dans son extérieur, qu'il s'agisse de ses mouvements ou de ses gestes, de ses paroles, du ton de sa voix, de sa tenue ou de son attitude

ou de son maintien, est ce que tout cela doit être selon qu'il convient à la personne, au milieu, à l'état, à l'action qui se fait, de telle sorte que rien ne détonne ou ne heurte, et que tout, dans cet extérieur du sujet, apparaisse d'une parfaite et souveraine harmonie : auquel titre la vertu de modestie se rattache à l'affabilité ou à l'aménité qui est l'amitié et à la vérité.

L'ensemble des vertus.

Muni de cet ensemble des vertus, l'homme a tout ce qu'il doit avoir pour mener sa vie sur cette terre de telle sorte qu'il soit à même de conquérir le bonheur de Dieu. Les trois grandes vertus théologales de foi, d'espérance et de charité lui permettent d'atteindre sa fin dernière surnaturelle, qui est le bonheur même de Dieu, comme il doit l'atteindre sur cette terre pour qu'elle dirige et commande sa vie morale. Les quatre grandes vertus morales ou cardinales, qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance avec toutes leurs annexes, possédées non seulement dans l'ordre naturel ou sous leur raison de vertus acquises, mais plus encore dans l'ordre surnaturel ou sous leur raison de vertus infuses proportionnées aux vertus théologales, permettent à l'homme de tout ordonner dans sa vie morale, soit à l'égard d'autrui, soit en lui-même, comme il le doit pour être en harmonie avec sa fin surnaturelle en toutes choses. Si bien qu'il suffit à l'homme de pratiquer toutes ces vertus, en liaison avec les dons qui leur correspondent, pour être sûr d'obtenir, à titre de récompense méritée, la vision de Dieu que nous

savons devoir être sa béatitude au ciel durant toute l'éternité : avec ceci seulement, que s'il vient à pécher contre l'une quelconque de ces vertus, il faudra que par une nouvelle vertu dont nous aurons à parler, dans l'économie du mystère de la Rédemption, et qui sera la pénitence, il satisfasse pour son péché en union avec la satisfaction de Jésus-Christ.

Vie active et vie contemplative.

La mise en œuvre de cet ensemble des vertus et des dons, qui constitue, à vrai dire, la vie de l'homme sur la terre, peut se présenter sous deux formes qui seront distinctes et en quelque sorte opposées. Ces deux formes sont ce qu'on appelle la vie contemplative et la vie active. La vie contemplative est cette forme de vie, où l'homme, ayant l'âme au repos du côté des passions vicieuses et du côté du tumulte des actions extérieures, sous le coup de l'amour qu'il a pour Dieu, passe son temps, dans la mesure du possible sur cette terre, à le contempler en Lui-même ou dans ses œuvres, jouissant de la vision du Dieu qu'il aime, et trouvant dans cette fruition de Dieu, au plus haut point, sa perfection, qui le fait vivre séparé de quelque autre chose que ce puisse être en dehors de Dieu seul. Cette vie contemplative suppose toutes les vertus et concourt à les parfaire; mais elle-même consiste dans une certaine action propre où interviennent toutes les vertus intellectuelles et théologales, demeurant toujours, au plus haut point, à la merci de l'action personnelle de l'Esprit-Saint par l'entremise des dons. La vie active

comprend proprement tous les actes des vertus morales et très spécialement les actes de la vertu de prudence; parce que son objet propre est la disposition en elles-mêmes et selon qu'il convient à l'ordre de la vie présente, dans les nécessités de la vie terrestre, de toutes les choses qui ont trait à cette vie. De ces deux vies, la plus parfaite est incontestablement la vie contemplative; car c'est elle qui donne sur cette terre comme un avant-goût du ciel.

L'état de perfection.

Chacune de ces deux vies ou la mise en œuvre des vertus et des dons qu'elles impliquent peut se trouver comme dans une double condition parmi les hommes : selon la condition commune; ou comme placée dans un état de perfection. L'état de perfection est une certaine condition de vie qui fait que l'homme se trouve placé, d'une manière fixe et permanente ou immuable, hors des liens qui le rendent esclave des nécessités de la vie présente, et le constitue libre de vaquer exclusivement, selon tout lui-même, aux choses de Dieu ou de la divine charité. Cet état de perfection n'est pas la même chose que la perfection elle-même : car la perfection consiste en quelque chose d'intérieur : tandis que l'état de perfection dont nous parlons consiste dans une condition de vie qui se considère plutôt en raison d'un ensemble d'actes extérieurs. Il suit de là qu'on peut avoir la perfection des vertus et des dons ou de la vie de la charité divine sans être dans l'état de perfection; et, inversement, être dans l'état de perfection

sans avoir la perfection de la charité. Toutefois, l'état de perfection se recommande par lui-même ; parce que, de soi, il facilite excellemment l'acquisition de la perfection, et que, généralement, c'est plutôt dans l'état de perfection que la perfection se trouve.

L'état religieux.

L'état de perfection qui est à la portée de tous, en ce sens qu'il n'exige d'autre condition que celle de la bonne volonté pour qu'on ait le droit d'y prétendre, est celui des religieux. Il ne suppose pas, comme celui des évêques, que le sujet possède déjà la perfection : il fait seulement que, par état, ceux qui l'embrassent tendent à acquérir la perfection. Et ils le font selon qu'ils se trouvent, en raison des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, comme dans l'heureuse impossibilité de faire le mal et dans l'heureuse nécessité de bien agir en toutes choses.

Les familles religieuses.

Cet état peut exister et existe, en effet, identique à lui-même quant à ses conditions essentielles, dans de nombreuses variétés de familles religieuses. Leur diversité consiste en ce qu'il est diverses choses dans lesquelles l'homme peut se vouer totalement au service de Dieu ; et que l'homme peut se disposer à cela de diverses manières ou selon des exercices divers. Les deux grands genres de familles religieuses sont ceux qui se tirent des deux grandes conditions de vie dont nous avons parlé et qui sont la vie contemplative et la vie active. Dans les familles religieuses de vie active, la plus grande part des actions des sujets qui les composent est ordon-

née à servir le prochain en vue de Dieu ; tandis que dans les familles religieuses de vie contemplative la totalité des actions des sujets qui les composent est ordonnée au service de Dieu Lui-même. De ces deux sortes de familles religieuses, les plus parfaites sont celles de vie contemplative ; avec ceci pourtant que les plus parfaites de toutes sont celles dont la part principale est vouée à la contemplation des choses divines ou au culte et au service de Dieu en Lui-même, mais pour déverser ensuite sur le prochain le trop-plein de la contemplation afin de l'attirer lui aussi au culte et au service de Dieu. Les hommes qui vivent de cette vie sur la terre atteignent par état le point sommet de la perfection. Aussi bien peut-on dire qu'il n'est rien de plus excellent que cette existence des familles religieuses dans l'Église et au milieu du monde ; car, outre qu'elles constituent des foyers choisis où se pratiquent, dans leur plus grande perfection, toutes les vertus, elles ont pour effet de contribuer au plus grand bien de l'humanité par leurs œuvres de charité ou d'apostolat et par leur vie d'immolation à Dieu.

CHAPITRE IX

LA *SOMME THÉOLOGIQUE* : LE DIEU-HOMME

Le Dieu-Homme.

Le retour de l'homme à Dieu par la mise en œuvre des vertus et des dons sous l'action prévenante et toujours obéie de l'Esprit-Saint dans l'âme aurait pu se faire et se serait fait sans autre intervention personnelle de Dieu au dehors, si l'homme était resté dans l'état de justice originelle. Mais, dès là que cet état s'est trouvé perdu pour le genre humain par la faute du premier père qu'il transmet à tous ses enfants sous la raison de péché originel, tout rapport d'intimité entre l'homme et Dieu, supposant la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme, devenait absolument impossible, à moins qu'il plût à Dieu de se réconcilier avec l'homme. Cette grâce de réconciliation, Dieu aurait pu l'accorder sans autre condition que celle du repentir, qu'Il aurait d'ailleurs provoqué Lui-même et rendu efficace, dans l'ordre surnaturel, par son action miséricordieuse, en celui qui, par son péché, avait tout perdu. Dans les conseils de son infinie sagesse, de sa bonté et de sa toute-puissance, Il a préféré choisir une autre voie, qui devait faire éclater dans des proportions sans mesure ses divins attributs. L'offense, commise par l'homme, étant d'une gravité infinie en raison de la Majesté divine offensée, demandait pour

être réparée dignement une satisfaction qui fût également infinie. D'autre part, la satisfaction ne pouvait être infinie que si elle émanait d'une Personne qui aurait une dignité infinie; c'est-à-dire d'une Personne qui fût Dieu. Et parce que Dieu, comme tel, ne saurait satisfaire, étant incapable d'action méritoire, il fallait donc, si la satisfaction devait égaler l'offense, qu'une Personne qui serait Dieu se fît homme, et homme en l'état de la voie, non du terme, pouvant ainsi accomplir des actes qui seraient méritoires d'un mérite infini. Cette raison a été le motif même de l'Incarnation.

L'Incarnation.

A l'effet de réaliser son dessein de miséricorde, Dieu a voulu que son Fils unique se revêtît de notre nature humaine. Cette nature a été unie à la Personne du Fils de Dieu de telle sorte qu'elle subsiste en Lui, n'ayant point de personnalité propre ou dans l'ordre humain, mais étant admise à la Personnalité même du Fils de Dieu conjointement avec la nature divine, qui, du reste, s'identifie, dans la réalité, à cette même Personnalité, laquelle subsiste, unique, en l'une et l'autre nature. L'union s'est faite de toutes les parties de la nature humaine, corps et âme, selon que d'ailleurs ces parties, unies entre elles, constituent vraiment, dans son absolue intégrité spécifique, cette nature humaine, à l'être immédiat de la Personne du Fils de Dieu : de telle sorte que ce corps et cette âme sont vraiment l'âme et le corps du Fils de Dieu et qu'en toute vérité le Fils de Dieu s'est fait homme, esprit et

chair, comme nous. Par son Incarnation, Il est devenu l'un de nous. Il a été vu semblable à nous, étant identiquement cela même qu'est chacun de nous.

Prérogatives de la nature humaine dans le Christ.

Toutefois, si la nature humaine est absolument la même, au point de vue spécifique, dans le Christ et en nous, elle a, dans le Christ, en raison de son admission à la Personne même du Fils de Dieu et de son union à la nature divine dans la même et unique Personne, des prérogatives exceptionnelles. Outre cette raison de dignité, qui se tire du fait même de l'union hypostatique, il le fallait aussi en raison du but ou de la fin de l'Incarnation. Puisque le Fils de Dieu se revêtait de la nature humaine pour opérer en elle l'œuvre de notre salut, il fallait qu'Il se donne à Lui-même, dans cette nature, tout ce qui était nécessaire à une telle fin.

La grâce du Christ.

La première de ces prérogatives devait être, dans l'essence même de son âme, la grâce habituelle, au plus haut degré de perfection qui fût possible dans l'ordre actuel établi par Dieu ; puis, dans ses facultés, toutes les vertus, sauf la foi et l'espérance, incompatibles avec la perfection du Christ; tous les dons du Saint-Esprit, au degré le plus transcendant; toutes les grâces gratuitement données, qui ont pour but ou pour objet la manifestation de la vérité divine au monde. Cette plénitude de grâce, au sens le plus compréhensif et le plus excellent, devait présenter dans le Christ un double caractère : celui d'ornement proportionné à l'endroit de la nature

humaine propre au Fils de Dieu incarné; et celui de source universelle à l'endroit de tous les êtres humains qui seraient appelés à participer de son trop-plein. Sous ce second jour, la grâce du Christ prend le nom de grâce capitale, pour signifier qu'elle est en Lui sous sa raison de tête ou de chef de son corps mystique. Ce corps mystique du Christ, qui s'appelle l'Église, comprend tous les hommes dans l'universalité du cours de leur histoire. Toutefois, ceux qui, ayant déjà vécu sur cette terre sont morts dans l'impénitence finale, ou sans avoir participé au bienfait de sa Rédemption, ne lui appartiennent plus et sont séparés de Lui à tout jamais. Ceux, au contraire, qui, ayant vécu sur la terre de la vie de la grâce, se trouvent maintenant dans la gloire, lui appartiennent excellemment et le Christ est leur chef ou leur tête à un titre spécial. Il est ensuite le chef ou la tête de tous ceux qui lui sont unis par la grâce et se trouvent au purgatoire ou sur cette terre; de tous ceux qui lui sont unis actuellement, même par la foi seule, sans la charité; de tous ceux qui ne lui sont pas encore unis, non pas même par la foi, mais qui doivent l'être un jour, selon les décrets de la prédestination divine; enfin de ceux-là même qui, vivant encore sur cette terre, sont dans la possibilité foncière de lui être unis, bien qu'ils ne doivent jamais lui être unis en effet. Le Fils de Dieu incarné est aussi le chef ou la tête des anges; mais non pas au même titre : car ce n'est pas de Lui, en tant qu'homme, qu'ils reçoivent

leur vie surnaturelle. Il est leur tête ou leur chef, selon que par rapport à toute la multitude de ceux qui sont ordonnés à la même fin de la FRUITION de la gloire, Il occupe, même comme homme, la première place et possède dans toute leur plénitude les biens de cet ordre surnaturel, communiquant à tous, au moins dans l'ordre accidentel de ces biens, du trop-plein dont Il déborde.

La science du Christ.

A côté des prérogatives de la grâce, au sens plus particulièrement affectif, devaient se trouver aussi les prérogatives ayant trait à la science. De ce chef, nous devons reconnaître trois sortes de sciences prises par le Fils de Dieu incarné dans la nature humaine qu'Il s'est unie hypostatiquement; savoir : la science qui fait les bienheureux dans le ciel par la vision de l'essence divine; la science infuse ou innée, qui donne à l'âme, d'un seul coup, et par une effusion directe du Verbe, toutes les notions ou toutes les idées qui la mettent à même de tout connaître par mode de science connaturelle; enfin la science expérimentale ou acquise, qui est due au jeu normal et ordinaire de nos facultés humaines puisant dans le monde extérieur à l'aide des sens. Chacune de ces sciences fut prise par le Fils de Dieu incarné, dans la nature humaine qu'Il s'unissait hypostatiquement, avec le degré de perfection qui convenait.

Sa science bienheureuse.

La première fut prise avec un degré de perfection qui dépasse, sans proportion aucune, celle de tous les autres esprits bienheureux, anges et

hommes, à quelque degré de perfection qu'ils soient élevés dans cette science; et, dès le premier instant, le Fils de Dieu incarné put voir, par sa nature humaine, dans le Verbe divin qu'Il était Lui-même, tout et tout, de telle sorte qu'il n'est rien, de quelque manière que cela soit dans le présent, ou ait été dans le passé, ou doive être un jour dans l'avenir, qu'il s'agisse d'actions, de paroles, de pensées, se rapportant à n'importe qui et dans n'importe quel temps, que le Fils de Dieu incarné n'ait connu, dès le premier instant de son Incarnation, par la nature humaine qu'Il s'était unie hypostatiquement, dans le Verbe divin qu'Il était Lui-même.

Sa science infuse.

Pareillement, dans l'ordre de la science infuse, le Fils de Dieu incarné connut, par sa nature humaine, tout ce à quoi peut arriver l'intelligence humaine en utilisant la lumière native qui est en elle et tout ce que la révélation divine peut faire connaître à une intelligence humaine ou créée, qu'il s'agisse de ce qui touche au don de sagesse, ou au don de prophétie, ou à n'importe quel autre don du Saint-Esprit, dans un degré de perfection et d'abondance absolument transcendant, non seulement par rapport à tous les autres hommes, mais même par rapport à la science des esprits angéliques.

Sa science acquise:

Quant à la science acquise, elle s'est trouvée dans la nature humaine du Christ, de telle sorte que par elle Il connut tout ce à quoi l'intelligence peut parvenir en travaillant sur les données des sens; qu'un certain progrès dans la

science fut possible pour Lui, à mesure que son entendement humain avait l'occasion de s'exercer en travaillant sur de nouvelles données des sens; mais que cependant Il n'eut jamais rien à apprendre d'aucun maître humain, ayant toujours déjà acquis par Lui-même, au contact des œuvres de Dieu, ce qu'un maître humain eût été à même d'enseigner, pour Lui, à mesure que sa vie progressait. Jamais, non plus, en aucune manière, le Fils de Dieu incarné n'eut rien à recevoir des anges, en fait de science, dans sa nature humaine; mais tout ce qu'Il eut, comme science, lui vint, dans sa nature humaine, ou immédiatement du Verbe qu'Il était personnellement, ou de la lumière naturelle de l'entendement propre à la nature humaine, en travaillant, selon qu'il a été dit, sur les données immédiates des sens : car tout autre mode de recevoir eût été indigne de Lui.

La puissance du Christ.

Dans la nature humaine qu'Il s'unissait hypostatiquement, le Fils de Dieu incarné prit aussi la prérogative ayant trait à la puissance. Ce fut toute la puissance connaturelle à l'âme humaine, forme substantielle d'un corps qu'Il voulut prendre mortel; et, en plus, la puissance propre à cette âme humaine, dans l'ordre de la grâce, en tant qu'elle devait, de sa plénitude, communiquer à tous ceux qui seraient sous sa dépendance. Il y eut encore, dans la nature humaine du Fils de Dieu incarné, à un titre unique, cette participation instrumentale de la vertu divine, qui devait faire que par elle le Verbe de Dieu

accomplirait désormais toutes les merveilles de transformation en harmonie avec la fin de l'Incarnation, qui est de restaurer toutes choses, au ciel et sur la terre, selon le plan de rénovation fixé par Dieu.

Défectuosités prises par le Christ.

Cette fin de l'Incarnation, selon le plan fixé par Dieu dans ses conseils éternels, demandait que, dans la nature humaine qu'Il s'unissait hypostatiquement, le Fils de Dieu pût satisfaire pour nos péchés; apparaître, sur cette terre, comme l'un de nous, laissant ainsi à la foi tout son mérite; et enfin nous servir d'exemple par la pratique des plus hautes vertus de patience et d'immolation. Pour cela, à côté des prérogatives que nous avons marquées, il fallait que le Fils de Dieu prît aussi certaines défectuosités, soit du côté du corps, soit du côté de l'âme. Ce furent, du côté du corps, les défectuosités ou les misères et infirmités ou faiblesses qui sont, dans toute la nature humaine, la suite et l'effet du premier péché du premier homme, telles que la faim, la soif, la mort et autres choses de ce genre. Toutefois, en deçà de ces défectuosités, le corps du Fils de Dieu incarné fut d'une souveraine perfection et d'une souveraine beauté : car cela convenait à la dignité du Verbe de Dieu uni hypostatiquement à ce corps; et à l'action de l'Esprit-Saint par qui ce corps fut formé directement dans le sein de la Vierge Marie. Du côté de l'âme, les défectuosités prises par le Fils de Dieu incarné, comme nécessaires à la fin de l'Incarnation, furent : d'abord, la possibilité de

sentir la douleur causée par ce qui affecte péniblement le corps, notamment par les lésions corporelles telles qu'Il devait les souffrir au cours de sa Passion; ensuite, les mouvements intérieurs d'ordre affectif sensible, ou encore les mouvements d'ordre affectif intellectuel qui supposent un mal présent ou menaçant, tels que les mouvements de tristesse, de crainte, de colère; avec ceci pourtant que de tels mouvements, dans l'âme humaine du Fils de Dieu incarné, n'avaient jamais rien qui ne fût de tout point en parfaite harmonie avec la raison, à laquelle ils demeuraient en tout complètement soumis.

Le Christ au terme et dans la voie.

Par les prérogatives et par les défectuosités qu'Il choisit de prendre en Lui-même, dans sa nature humaine, le Fils de Dieu incarné se trouva tout ensemble, au cours de sa vie parmi nous, et cela lui devait être absolument propre, dans l'état de ceux qui sont au terme et dans l'état de ceux qui sont encore dans la voie ou le chemin. Car, pour ce qui est propre à l'âme dans la béatitude, le Christ jouissait pleinement de cette béatitude par la vision de l'essence divine; et pour ce qui est du rejaillissement de la béatitude de l'âme dans la partie sensible et dans le corps, par une sorte de suspension miraculeuse, en vue de notre rédemption, Il ne devait en jouir qu'après sa résurrection et son ascension, l'attendant, au cours de sa vie mortelle, comme une récompense qu'Il devait mériter et conquérir.

Le mérite du Christ.

C'est par là, en effet, que le Christ a pu mériter, quand Il vivait parmi nous. D'une part, Il demeurait libre à l'endroit de tout objet particulier n'emplissant point par lui-même la faculté de vouloir qui était en Lui; et, de l'autre, n'étant pas encore au terme, en ce qui était de la gloire de son corps, Il pouvait conquérir cette gloire, par son obéissance au Père, accomplissant librement et par amour l'œuvre de rédemption qu'Il venait accomplir. Il pouvait même, par chacun de ses actes, mériter, du mérite condigne, le salut de tout le genre humain dont Il était constitué le chef ou la tête. Et ce sera en raison de ce mérite du Christ, selon qu'il sera appliqué à chacun d'eux par leur union ou leur incorporation à Lui, que se réalisera pour tous les êtres humains qui doivent en bénéficier l'œuvre de leur salut. De même, en effet, qu'ils sont tous perdus par l'acte coupable de leur premier père avec lequel ils ne font qu'un en raison de leur origine par voie de génération naturelle; de même ils doivent tous être sauvés par les mérites du Chef nouveau qui leur a été donné, selon qu'ils lui sont unis par la foi et les sacrements.

Le sacerdoce du Christ.

Il était essentiel, pour cette œuvre de rédemption telle que Dieu l'avait résolue, que le Fils de Dieu incarné se présente devant son Père avec la qualité de Prêtre ou de Pontife, pouvant offrir à Dieu une victime capable d'opérer, avec la perfection que Dieu voulait, la réconciliation nécessaire. Aucune autre victime, en dehors de l'humanité prise par le Christ, ne pouvait répon-

dre à cette fin. Et voilà pourquoi le Christ reçut de Dieu la qualité de Pontife, lui permettant de s'immoler Lui-même, en acceptant, par amour, la vie de sacrifice qui devait se terminer à la mort sur la Croix.

Sa prédestination.

Comme, d'autre part, cette œuvre de rédemption et de salut, qui occupe le point sommet dans l'ordre de la grâce, n'a pu se réaliser dans la Personne du Christ qu'en raison d'une préordination éternelle dans les conseils de Dieu, ce qui constitue la raison même de prédestination, il s'ensuit que c'est au plus haut point que le Christ a été prédestiné; sans que pourtant il y ait à parler d'adoption à son sujet, bien que pour nous tous la prédestination implique comme terme la filiation adoptive. C'est qu'en effet, la filiation étant une propriété personnelle; où se trouve la filiation par nature, il n'y a plus place pour la filiation adoptive.

Le Christ médiateur.

La même excellence du Christ qui le constitue Prêtre et Pontife auprès de Dieu, le constitue aussi Médiateur entre Dieu et nous. Car tout près de nous par sa nature humaine, qu'Il a prise, même avec nos infirmités et nos misères, Il peut se charger de nos besoins ou de nos offrandes et les présenter à Dieu. Et tout près de Dieu par les prérogatives de la même nature humaine exaltée au point d'être unie à la nature divine dans la Personne même du Fils de Dieu, Il a à sa portée et dans ses mains tous les dons de Dieu pour nous les transmettre. Aussi bien n'est-il plus rien qui soit désormais capable de

séparer l'homme et Dieu, partout où intervient l'action réconciliatrice du Christ en qui Dieu et l'homme ne font qu'un.

La venue du Christ en ce monde.

Au temps fixé par les conseils divins, et après de longs siècles d'attente où le genre humain, depuis sa chute, avait pu faire l'expérience de sa misère et du besoin qu'il avait du Rédempteur, la venue de ce Rédempteur étant préparée d'une manière digne de Lui par toutes les merveilles accomplies dans le peuple sorti d'Abraham, qui devait être son berceau, et par les oracles prophétiques ininterrompus depuis le jour même où, avait été portée la sentence de condamnation jusqu'au moment où les voix des prophètes se turent comme par respect pour Celui qui allait venir, — une humble vierge, du nom de Marie, qui vivait à Nazareth, dans la Galilée, fiancée à un homme, du nom de Joseph, appartenant, comme elle, à la famille de David, fut saluée par un ange, du nom de Gabriel, envoyé vers elle par Dieu, pour lui annoncer qu'elle avait trouvé grâce devant Lui, qu'elle concevrait dans son sein et qu'elle enfanterait un fils qu'elle appellerait Jésus ; que ce Fils serait grand et qu'Il serait appelé le Fils du Très-Haut; que le Seigneur Dieu lui donnerait le trône de David son père ; qu'Il régnerait éternellement sur la maison de Jacob, et que son règne n'aurait point de fin. Marie ayant demandé comment ce qui lui était annoncé pourrait se faire, puisqu'elle n'avait de rapport avec aucun homme, l'ange répondit : « L'Esprit-Saint vien-

dra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. Et c'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu ».

Sa vie.

Conçu de la Vierge Marie, par l'action de l'Esprit-Saint, et venu au monde, lors de sa naissance, en conservant dans son absolue intégrité la virginité de sa Mère, le Fils de Dieu fait homme voulut se soumettre à toutes les prescriptions de la loi qu'Il venait achever en sa Personne. Il fut circoncis au bout de huit jours, présenté et racheté au Temple, lors de la Purification de sa Mère; puis, chaque année, fidèle observateur des visites à Jérusalem, en compagnie de ses parents, jusqu'au jour où devant commencer sa vie publique, Il vint au Jourdain, demander le baptême de Jean. Il reçut alors, en même temps que le témoignage de Jean, le témoignage du Père par la voix du ciel qui se fit entendre, tandis que l'Esprit-Saint aussi se manifestait sous la forme d'une colombe. C'était donc toute la Trinité des Personnes divines qui apparaissait visiblement, à l'occasion du baptême de Jésus.

Après son baptême, le Fils de Dieu permit au démon de le tenter, pour nous montrer comment nous devions nous-mêmes résister à notre ennemi; et, aussi, pour répondre, par sa victoire sur le démon, à la défaite qui avait été celle de nos premiers parents, lors de leur tentation au Paradis terrestre. La suite de la vie de Jésus se déroula dans une harmonie parfaite,

toute de simplicité et d'apostolat. Il parcourut Lui-même personnellement tout le territoire du peuple de Dieu auquel Il avait été envoyé par son Père ; et ne cessa, durant les trois années de sa vie publique, de faire entendre sa voix pour communiquer aux hommes, selon qu'ils pouvaient les porter, les mystères du Royaume des cieux. En même temps, par les miracles qu'Il accomplissait et en montrant sa toute-puissance à l'endroit des créatures spirituelles, à l'endroit des corps célestes, à l'endroit des misères des hommes, et à l'endroit des créatures inanimées elles-mêmes, Il prouvait excellemment qui Il était et donnait aux hommes de bonne volonté le moyen de le reconnaître.

Sa Passion et sa mort.

Pourtant et parce qu'il le fallait pour l'accomplissement du grand mystère de notre Rédemption, au lieu d'être reconnu par tous, Il se vit, dès le début de son ministère et sans relâche depuis lors, poursuivi par la haine d'hommes pervers qui n'eurent aucune trêve jusqu'à ce que leur haine fût assouvie par son supplice et par sa mort. A la faveur de la trahison de l'un des siens, et parce que Lui-même, son heure étant venue, consentit à se livrer, ils s'emparèrent de Lui, le traduisirent devant le gouverneur romain Ponce-Pilate, qui, après l'avoir fait flageller, le condamna au supplice de la Croix, en proclamant solennellement son innocence. Cette mort du Fils de Dieu sur la Croix devait être le chef-d'œuvre de la sagesse, de l'amour et de la puissance de Dieu, réalisant par ce

moyen le salut du monde de façon à confondre son mortel ennemi le démon et à préparer, pour l'éternité, au jour des suprêmes rétributions, la justification la plus magnifique de ses divins attributs.

Sa descente aux enfers.

Aussitôt après s'être séparée de son corps, laissé inanimé sur la Croix, l'âme du Christ descendit aux enfers, pour nous libérer nous-mêmes de l'obligation d'y descendre, pour y triompher du démon, en libérant ceux qui s'y trouvaient détenus, et pour montrer sa puissance jusque dans les enfers en les visitant et en y répandant sa lumière. La partie des enfers où descendit l'âme du Fils de Dieu fut celle qui était le séjour des justes n'ayant plus aucune peine à subir pour leurs péchés et retenus seulement par la dette commune du péché originel. C'est là que le Fils de Dieu descendit pour s'y montrer et donner aux saints Patriarches la joie de sa présence. Mais, de là, Il fit sentir les effets de sa descente, même à l'enfer des damnés, les confondant pour leur incrédulité et leur malice ; et, plus spécialement, au purgatoire, consolant les âmes qui s'y trouvaient détenues, par l'espoir d'être admises dans la gloire aussitôt après leur expiation. L'âme du Christ demeura dans le séjour des limbes autant de temps que son corps resta dans le tombeau. Dès son arrivée parmi les justes qui s'y trouvaient, le Fils de Dieu leur communiqua tout de suite la vision béatifique, dont ils continuèrent de jouir avec Lui tout le temps qu'Il passa au mi-

lieu d'eux. Et quand son âme sortit des enfers pour s'unir de nouveau à son corps au moment de la Résurrection, Il fit sortir avec Lui des enfers toutes les âmes des justes, qui ne devaient plus se séparer de Lui.

Sa résurrection.

Au soir de la mort du Christ, son corps avait été détaché de la Croix et mis hâtivement au tombeau. La haine de ses ennemis les avait rendus attentifs plus que ses disciples, aux paroles dites par Lui de son vivant et par lesquelles Il avait annoncé nettement que trois jours après sa mort Il ressusciterait. Sans vouloir se rendre au sens divin de ces paroles, ils n'avaient point laissé de s'en préoccuper; et, dès le lendemain, ils avaient obtenu du gouverneur romain de pouvoir faire garder le sépulcre, afin que ses disciples, pensaient-ils, ne puissent enlever son corps et le faire passer pour ressuscité. Le tombeau fut scellé ; et les gardes placés devant sa porte. Mais, au matin du troisième jour, le Christ rappela son âme des enfers, l'unit de nouveau à son corps et sortit du sépulcre sans même l'ouvrir, laissant à ses anges le soin d'y pourvoir. Et, en effet, à peine le Christ était-Il sorti de son tombeau, un ange descendit du ciel, secouant tout, autour de lui, par un formidable tremblement de terre ; et, ayant roulé de devant la porte du tombeau la pierre qu'on y avait scellée, il s'était assis sur cette pierre. Ses vêtements étaient d'une blancheur éblouissante, et son aspect terrible comme la foudre. Les gardes, épouvantés, étaient tombés comme morts.

Les femmes au tombeau.

Les disciples du Christ avaient bien d'autres pensées que celles de songer à enlever son corps et à le faire passer pour ressuscité. Nul d'entre eux n'avait pris garde aux paroles du Christ annonçant par avance sa résurrection, pas plus qu'ils n'avaient pu jamais s'arrêter à la pensée d'une possibilité de mort ignominieuse pour Lui. Les Apôtres restaient enfermés par peur des Juifs; et celles des saintes femmes, qui, plus fidèles et plus constantes, pensaient à venir au tombeau, n'avaient d'autre préoccupation que de consacrer, dans la mort, par un embaumement définitif, leur Maître bien-aimé. Au matin du jour qui suivit le sabbat, plusieurs d'entre elles vinrent, en effet, pour procéder à cet embaumement. Elles ignoraient qu'on eût préposé des gardes et que la pierre eût été scellée. Quand elles arrivèrent, les événements de la résurrection venaient de se produire. Tout était rentré dans le calme. L'ange ne se montrait pas; et les gardes s'étaient cachés affolés par la crainte. Seule, la pierre roulée de devant la porte du tombeau marquait que quelque chose d'extraordinaire s'était passé. Les saintes femmes crurent immédiatement qu'on avait violé la sépulture de leur Maître. Aussitôt, Marie-Magdeleine, laissant là ses compagnes, courut avertir les Onze de la douloureuse nouvelle. Pendant ce temps, les autres femmes pénétraient dans le tombeau pour mieux se rendre compte, C'est alors que deux anges se montrèrent à elles, dont l'un prit la parole pour leur dire de ne point

craindre à leur aspect, et leur annonça que Celui qu'elles venaient chercher n'était plus là, qu'Il était ressuscité comme Il l'avait dit, et d'aller porter l'heureuse nouvelle à ses disciples, en leur recommandant de se rendre en Galilée où tous pourraient le voir. Partagées entre la joie et la crainte, elles s'en allèrent, ne disant rien à personne dans le chemin et courant annoncer aux disciples ce qu'elles venaient de voir et d'entendre.

L'apparition à Marie-Magdeleine.

Cependant le premier récit de Magdeleine avait causé un vif émoi parmi les Onze. Pierre et Jean se levèrent aussitôt pour se rendre au tombeau. Ils inspectèrent soigneusement toutes choses, les trouvèrent comme l'avait dit Magdeleine, avec ceci que dans le tombeau vide les linges dont le corps du Christ avait été enveloppé étaient rangés avec soin, le suaire occupant une place à part. Puis, étonnés de tout cela, et persuadés, en effet, que le corps du Christ avait été enlevé, ils repartirent fort soucieux. Magdeleine demeura seule, assise devant la porte du tombeau et versant d'abondantes larmes. S'étant de nouveau penchée, comme pour s'assurer encore si le corps de Jésus n'était plus là, elle vit deux anges, au sujet desquels, absorbée par sa douleur, elle ne se demanda même pas qui ils pouvaient être et comment ils se trouvaient dans le tombeau. Ces anges lui ayant demandé pourquoi elle pleurait, elle répondit : Parce qu'ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis. On voit, par ces paroles, combien éloignée était toujours, de son esprit, la pensée de la résurrection.

Mais voici qu'après avoir dit ces mots, s'étant retournée, elle vit, sans le reconnaître, Jésus Lui-même, debout, qui lui dit, lui aussi : Femme, pourquoi pleurez-vous? Qui cherchez-vous? Elle, pensant avoir affaire au gardien de la propriété, prononça, toute en larmes, ces admirables paroles, qui disaient sa douleur et son amour : Seigneur, si c'est vous qui l'avez enlevé, dites-moi où vous l'avez mis et moi-même je l'emporterai. C'est alors que Jésus répondit par ce simple mot : Marie! L'accent était tel qu'il n'y avait plus à s'y tromper. Magdeleine n'eut qu'un geste et un mot : Rabboni! ô Maître! s'écria-t-elle; et se jetant à ses pieds, elle les tenait embrassés. Jésus lui donna le glorieux message d'aller annoncer à ceux qu'Il appellait ses « frères », la nouvelle de sa Résurrection et celle de sa prochaine Ascension.

Les autres apparitions.

Quand les disciples entendirent Magdeleine et les autres saintes femmes, à qui Jésus était apparu aussi dans le chemin, dire qu'elles l'avaient vu ressuscité, le premier mouvement fut de n'en rien croire. Dans la même journée, Il apparut encore à Simon-Pierre; puis, aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs; et, enfin, au collège des Onze, le soir, dans le Cénacle, où Il leur donna son corps à palper et où Il mangea devant eux. Huit jours après, Il leur apparaissait de nouveau, en présence de Thomas, qui avait refusé de croire, tant qu'il ne mettrait pas son doigt dans la plaie des mains et des pieds, et sa main dans la plaie du côté. Pendant les jours

qui suivirent, Il continua de se montrer à eux, leur donnant ses dernières instructions et les entretenant du Royaume des cieux. L'apparition sur les bords du lac de Génézareth, en Galilée, fut particulièrement touchante et importante, en raison de l'investiture de Simon-Pierre, chargé officiellement, lui et ses successeurs, de paître tout le troupeau du Christ, soit ses agneaux, soit ses brebis. Il y eut aussi, en Galilée, l'apparition par excellence, celle que les anges du tombeau avaient annoncée aux saintes femmes et qui devait être, si l'on peut ainsi dire, l'apparition officielle, avec rendez-vous donné par le Christ Lui-même à tous les disciples qui désireraient le voir. Ils s'y trouvèrent plus de cinq cents frères réunis, dont plusieurs vivaient encore au moment où saint Paul en rappelle le souvenir dans l'une de ses épîtres (1re *aux Corinth.*, ch. xv, v. 6). C'est là qu'Il prononça les grandes paroles que saint Matthieu nous a conservées et qui ferment son Évangile : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai mandé ; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles », jusqu'à la fin du monde.

L'Ascension.

Ces paroles ne voulaient point dire qu'Il dût rester parmi nous par sa présence sensible. Elles signifiaient que par son action, par l'envoi de l'Esprit-Saint qu'Il leur avait promis et par sa présence eucharistique, Il demeurerait le prin-

cipe même de leur vie en attendant son retour à la fin des temps pour inaugurer définitivement le Royaume de Dieu. Et, en effet, dans une dernière manifestation de Lui-même aux Onze, à Jérusalem, que nous rapporte saint Luc, après avoir pris avec eux un dernier repas, où Il leur donna ses instructions suprêmes, Il les conduisit hors de la ville, vers Béthanie, sur le mont des Oliviers; et, ayant levé les mains, Il les bénit. Pendant qu'Il les bénissait, Il se sépara d'eux et Il fut enlevé au ciel en leur présence jusqu'à ce qu'une nuée le déroba à leurs yeux. Comme ils avaient leurs regards fixés vers le ciel où Il avait disparu, voici que deux hommes se tinrent auprès d'eux, vêtus de blanc, et dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder le ciel. Ce Jésus, qui, du milieu de vous, a été enlevé au ciel, en viendra de la même manière que vous l'avez vu monter ».

La Pentecôte et l'Eglise.

Les Apôtres, rentrés au Cénacle, pour y attendre, suivant l'ordre donné par Jésus, la réalisation de la promesse qu'Il leur avait faite de leur envoyer le Paraclet, l'Esprit-Saint, qui les revêtirait de force et les mettrait à même de lui rendre témoignage à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre, y demeurèrent, en effet, persévérant dans la prière, avec quelques femmes et Marie, mère de Jésus. Dix jours après, au jour de la Pentecôte, tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent qui souffle avec force et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et ils

virent paraître comme des langues de feu qui se partagèrent et se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler d'autres langues selon que l'Esprit-Saint leur donnait de s'exprimer. C'était l'inauguration éclatante de l'Église, corps mystique du Fils de Dieu remonté au ciel, dont l'Esprit-Saint serait l'âme et qu'Il vivifierait, dans tout l'univers, jusqu'à la fin des temps, par le magistère extérieur du corps des Apôtres avec Pierre comme chef, enseignant au monde infailliblement la doctrine de Jésus, et par le ministère des mêmes Apôtres se continuant dans tous leurs successeurs, pour conférer aux hommes les sacrements de la foi, institués par le Maître, à l'effet de les incorporer à Lui et de leur communiquer les fruits de sa Rédemption.

Les sacrements.

Avant de remonter au ciel, en effet, le Christ avait achevé de fixer Lui-même ce qu'Il voulait être l'organisation essentielle de son corps mystique, l'Église. A cette fin, Il avait constitué le corps des pasteurs, dans la personne de ses Apôtres, leur assignant comme chef visible Simon-Pierre; et Il leur avait laissé pour vivifier les âmes, en ce qui serait de leur action hiérarchique extérieure, les sept sacrements, qui seraient comme les canaux de la grâce de réconciliation qu'Il avait méritée aux hommes par sa mort sur la Croix. Le premier de ces sacrements était destiné à être pour les hommes le sacrement de la régénération, leur redonnant la vie divine perdue

par le péché du premier père. Un second sacrement les ferait grandir dans cette vie retrouvée et les amènerait à l'âge de la perfection ou de la plénitude. Un troisième sacrement, de tous le plus grand, parce qu'Il contiendrait, non plus seulement la vertu du Christ, mais le Christ Lui-même devenu, sous les dehors ou les espèces du pain et du vin, l'aliment spirituel des rachetés, les nourrirait dans cette vie et serait la sustentation de leur âme comme le pain et le vin matériel sont la sustentation de leur corps, en même temps qu'il continuerait dans le monde, sous forme sacramentelle et avec la raison de sacrifice identique l'Immolation du Calvaire. S'ils venaient à perdre leur vie divine retrouvée, en commettant, après leur baptême, quelque péché grave incompatible avec cette vie, un autre sacrement, celui de la pénitence, aurait pour objet de la leur rendre; et, quand il leur faudrait quitter la vie présente, un sacrement spécial serait destiné à faire disparaître tout ce qui pourrait rester en eux de faiblesse spirituelle, en raison de leurs péchés passés, à l'effet de recouvrer la pleine et parfaite santé spirituelle, qui leur permettrait d'entrer, en pleine vigueur d'âme, dans la vie de la gloire, au ciel, pour y jouir de Dieu éternellement. Deux autres sacrements, celui de l'ordre et du mariage, assureraient le bien social de son corps mystique, en constituant la hiérarchie sacrée et en sanctifiant les sources de la vie parmi les hommes.

La fin de la vie immortelle.

Cette économie des sept sacrements institués

par Lui et fécondés par l'action de son Esprit-Saint doit conduire les hommes à la fin de l'immortelle vie inaugurée déjà en sa Personne depuis sa Résurrection et son Ascension. Toutefois, ce n'est pas tout de suite et pour ainsi dire de plain-pied que Jésus-Christ conduit ainsi, par l'action de son gouvernement rédempteur, les hommes à la fin de l'immortelle vie. Bien qu'en effet les mystères accomplis dans l'humanité sainte du Christ et les sacrements qui nous unissent à ces mystères eussent la vertu de le faire, il convenait à la sagesse divine que la nature humaine, condamnée dans son fond, et comme nature pécheresse ou déchue, à porter la peine du péché de nature qu'est le péché d'origine, ne fût restaurée comme nature, dans toute sa plénitude, en la personne de ses divers individus, qu'au terme du cours de son évolution parmi les hommes. Et voilà pourquoi, même les baptisés ou tous ceux qui participent aux sacrements de Jésus-Christ, même après leur sanctification personnelle, demeurent soumis aux pénalités de la vie présente, et, notamment, à la plus redoutable de toutes, la mort. Ce ne sera qu'à la fin des générations humaines, que la mort elle-même sera définitivement vaincue et que tous les rachetés de Jésus-Christ pourront ressusciter en vue d'une vie immortelle s'épanouissant pleinement dans leur âme et dans leur corps au ciel pour toute l'éternité.

Etat intermédiaire.

Jusque-là, quand ils meurent, ils restent dans un certain état intermédiaire, qui est un état

d'attente. Il consiste en ceci, que, ou bien ils n'obtiennent pas tout de suite la récompense de leur vie méritoire, ou bien, s'ils se trouvent placés au terme de la récompense pour leurs mérites ou du châtiment pour leurs démérites, ils n'auront pas, jusqu'au jour de la résurrection, leur récompense ou leur châtiment avec toute la plénitude qu'ils auront à partir de ce jour-là. Le lieu intermédiaire où se trouvent, après leur mort, ceux qui n'obtiennent pas tout de suite la récompense de leur vie méritoire, s'appelle le purgatoire. Là se trouvent les âmes des justes qui meurent dans la grâce de Jésus-Christ, mais qui, au moment de leur mort, n'avaient pas entièrement satisfait à la justice de Dieu pour la peine temporelle due au péché. Les âmes des justes qui ont entièrement satisfait à cette justice de Dieu sont tout de suite admises à la vision de l'essence divine et se trouvent au ciel, où il ne leur reste plus, pour avoir leur bonheur dernier dans toute sa plénitude, qu'à attendre la résurrection de leur corps. Quant aux âmes de ceux qui sont morts dans l'impénitence finale, elles sont condamnées, avec tous les anges qui ont péché, aux supplices de l'enfer. Et parce ces damnés sont tous fixés dans le mal de façon à ne pouvoir plus revenir de leur obstination, il s'ensuit que les peines et les tourments qu'ils ont mérité en raison de leurs crimes ne finiront jamais. Ces peines sont de deux sortes : la peine du dam, ou la privation de la vision de Dieu; et la peine du sens,

qui se résume dans le feu où ils demeureront éternellement plongés.

Le limbe des enfants.

Un lieu spécial est réservé à ceux qui meurent sans avoir eu l'usage de la raison et sans avoir participé à la grâce de la rédemption. Ils n'y souffrent point de la peine du feu ou du sens; mais ils demeurent condamnés éternellement à la peine du dam, ne pouvant être admis, en raison du péché d'origine qui n'a pas été effacé, à participer le bonheur de la gloire, bonheur d'ordre entièrement gratuit, que Dieu ne doit à personne naturellement et qu'Il avait bien, par grâce, destiné à tous, mais que le genre humain a perdu, par la faute de son premier père. Ceux-là donc qui, même sans avoir aucun péché actuel commis par eux, n'auront pas été soustraits à la condamnation du premier père et rattachés à la grâce de la réconciliation par leur incorporation à Jésus-Christ, doivent nécessairement demeurer en dehors du bonheur de la gloire. Toutefois, parce qu'ils n'ont pas de péché actuel commis par eux les rendant dignes de châtiment, ils ne sont point châtiés comme les damnés de l'enfer : ils jouissent même du bonheur naturel proportionné à l'âme humaine, qui se trouvera, lui aussi, accru, dans le même ordre naturel, quand leur âme aura retrouvé leur corps au jour de la résurrection.

La fin du monde et la résurrection.

Ce jour de la résurrection doit être le dernier mot de tout dans l'œuvre de Dieu au dehors. C'est pour lui ou pour la manifestation de sa gloire en ce jour-là qu'Il mène tous les événements de

ce monde. Toute la marche du monde est commandée par ce que Dieu a décidé dans les conseils éternels de sa Prédestination au sujet de ses élus. Lorsque le dernier élu, marqué par Dieu, dans le mystère de sa Prédestination, pour occuper au ciel une des places dont le nombre est fixé de toute éternité, aura atteint le degré de préparation et de mérite que Dieu veut lui faire atteindre, aussitôt la marche du monde sera arrêtée et le monde actuel finira pour faire place à un monde nouveau qui ne finira plus. Il suit de là que ni la science ni la philosophie ne peuvent connaître l'issue dernière de toutes choses. Ceci ne relève que de la libre disposition de Dieu en ce qu'elle a de plus surnaturel. Lui-même nous a fait dire, par l'Apôtre saint Pierre, que le monde finira par le feu, au moment même où Jésus-Christ devra revenir dans sa gloire pour juger les vivants et les morts (2e ép. de S. Pierre, ch. III, v. 7). La conflagration universelle qui mettra fin au monde actuel se fera comme préparation au jugement et à ce qui le suivra, afin de purifier toutes choses et de les rendre dignes de l'état nouveau qui les mettra en harmonie avec la gloire des élus. Cette gloire éclatera immédiatement dans leurs corps ressuscités, lesquels seront revêtus de qualités les rendant en quelque sorte spirituels sans leur faire perdre ni leur nature corporelle ni leur identité numérique. Ce seront les mêmes corps que les élus avaient dans la vie présente et qui leur seront rendus impassibles et immortels, de tout point

soumis à l'empire et à l'action de l'âme glorifiée, éblouissants et radieux comme l'est depuis sa résurrection le corps du Christ Lui-même et comme Il avait daigné, un instant, se laisser apercevoir des trois disciples privilégiés sur le Thabor au jour de la Transfiguration.

Le jugement dernier.

Tous les hommes, aussitôt après qu'ils seront ressuscités, se trouveront en présence du Souverain Juge. Il apparaîtra sous la forme de son humanité dans toute la gloire qui lui revient en vertu de son union à la Personne du Verbe et de son triomphe sur toutes les puissances du mal. Tous les hommes verront cette gloire du Souverain Juge apparaissant dans tout son éclat. Mais il n'y aura à le voir dans la gloire de sa nature divine que les seuls élus dont l'âme jouira de la vision béatifique. Parmi les hommes qui paraîtront devant le Souverain Juge, il n'y aura à être compris dans le jugement que ceux qui auront eu l'usage de la raison, quand ils vivaient sur la terre, et qui, par suite, auront eu des actes engageant leur responsabilité morale soit en bien soit en mal. Les autres ne seront pas jugés; mais ils seront présents, afin qu'éclate à leurs yeux, comme aux yeux de tous, la souveraine justice des jugements de Dieu, y compris le jugement qui les prive eux-mêmes du bonheur du ciel, et la gloire de Jésus-Christ dans toute la suite des mystères de la Rédemption. La sentence qui clora ces solennelles assises et toute l'histoire du genre humain nous est déjà connue. Jésus-Christ Lui-même nous l'a manifestée par

avance dans son Évangile. La voici, dans la teneur même de sa lettre : « Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : *Venez, les bénis de mon Père, possédez le Royaume qui a été préparé pour vous, dès la constitution du monde.* Il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : *Partez d'auprès de moi, les maudits ! vers le feu éternel, le feu qui a été préparé pour Satan et ses anges.* L'Évangile ajoute : « Et ils s'en iront : ceux-ci, au supplice éternel ; et les justes, à la vie éternelle ».

Ce jour-là, et à cette heure, le dernier mot de toutes choses aura été dit pour jamais.

CHAPITRE X

L'ÉCRITURE-SAINTE

La Somme *et l'Ecriture.*

Même au seul résumé rapide qui vient d'être fait de la *Somme théologique* et devant une telle splendeur de doctrine, l'on pourrait croire — et peut-être en est-il qui le croient, en effet, — qu'après la *Somme théologique* il n'y a plus rien, dans l'ordre des sciences sacrées; que, par conséquent, le théologien qui vit de cette lumière doit s'y renfermer et ne pas ouvrir d'autre livre. Quelque apparence de vérité que pût avoir une telle conclusion, et bien que jamais le fameux adage: *timeo hominem unius libri* ne soit à même d'être plus justifié, cependant ce serait aller directement, d'une part, contre l'essence même de la doctrine que la *Somme théologique* nous livre, et, de l'autre, contre l'histoire et l'intention formelle de son auteur. Pour saint Thomas, la *Somme théologique*, bien loin d'être destinée à se superposer à l'Écriture-Sainte ou à s'y substituer à quelque titre qu'on pût l'entendre, n'a pas d'autre but, au contraire, que de préparer à l'intelligence de l'Écriture et d'y conduire comme à sa fin.

La Somme *et le livre des* Sentences.

C'est, du reste, ainsi, qu'il en avait agi lui-même, comme en agissaient, de son temps, tous ceux qui vivaient dans la grande pensée des Uni-

versités catholiques, dont l'Université de Paris était le modèle et la reine. Le livre de Pierre Lombard, qui portait le nom de *Sentences*, était alors le livre classique, nous dirions le *Manuel* de théologie. L'étudiant l'abordait, à la suite de disciplines préliminaires, qui, venant après le *trivium* et le *quadrivium*, c'est-à-dire après les études de grammaire, de rhétorique, d'histoire et le reste de même nature, comprenaient l'étude de la philosophie, notamment des écrits d'Aristote, et une lecture rapide de l'Écriture-Sainte. Ce *Manuel* était expliqué par les bacheliers. Leur explication, quand il s'agissait des plus en vue, devenait un Commentaire fort développé, dans lequel se donnait libre cours le génie propre de chaque professeur. La *Somme théologique*, nous l'avons déjà fait remarquer, fut écrite par saint Thomas, pour tenir lieu de tous ces Commentaires et donner, avec une méthode plus rigoureuse, l'enseignement théologique dans son ensemble.

Le Maître en théologie.

Le saint Docteur était déjà Maître en théologie, quand il l'écrivit. Mais ce ne fut point comme tel. Le Maître en théologie, comme tel, s'il pouvait encore présider les *Disputes* ou Thèses solennelles, n'avait plus à faire le cours de théologie proprement dit, correspondant à l'explication du livre des *Sentences*. Sa prérogative à lui et son rôle était d'interpréter en *Maître* l'Écriture-Sainte. C'est qu'en effet toute la théologie, considérée du point de vue scolaire ou comme discipline d'ensemble dans l'ordre de la Doctrine

sacrée, n'avait point d'autre but que d'éclairer suffisamment l'ensemble des questions doctrinales afin que l'esprit fût à même d'aborder, sans danger pour la foi, et, au contraire, dans les conditions les plus favorables pour en saisir toute la richesse, le Livre par excellence de la Doctrine sacrée ou de l'enseignement divin, c'est-à-dire l'Écriture-Sainte, le Livre même de Dieu. Aussi bien le Maître en théologie avait-il coutume de prendre un des livres qui constituent l'Écriture et de l'expliquer à fond, non pas simplement du point de vue exégétique, au sens grammatical ou purement humain de ce mot, comme pourrait le faire même un incroyant qui serait versé dans les langues et les sciences annexes qui intéressent les livres de la Bible, mais, sans négliger cette exégèse et la prenant même comme base dans la mesure où c'était possible de son temps, en cherchant, dans l'Écriture, le sens *divin*, selon que l'Écriture nous livre, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, la pensée même de Dieu.

Les Commentaires de saint Thomas.

Saint Thomas remplit magnifiquement son rôle de Maître en théologie dans l'explication de plusieurs livres de l'Écriture-Sainte. Les Commentaires qu'il nous en a laissés sont tout ensemble un trésor inépuisable de doctrine et un modèle achevé de cette application magistrale de toutes les lumières de la théologie au texte sacré pour en saisir à fond les enseignements divins.

Le livre de Job.

Le premier des livres commentés par lui, à considérer l'ordre des livres de l'Écriture, est le

livre de *Job*. Dans un prologue court et précis, le saint Docteur s'applique à marquer l'objet propre de la pensée de Dieu et de l'écrivain sacré dans l'économie de ce livre, si puissant et si majestueux. C'est la justification de la Providence de Dieu à l'encontre ou au sujet de ce qui paraîtrait le plus s'y opposer, savoir, dans l'ordre des choses humaines, l'affliction des justes. Car, fait remarquer saint Thomas, « que les méchants reçoivent parfois des biens, cela peut paraître au premier aspect irrationnel et contraire à la Providence; toutefois, on peut en trouver une certaine excuse dans la miséricorde divine. Mais que les justes sans cause soient affligés, cela semble renverser totalement le fondement de la Providence ». Le livre de *Job* n'a point d'autre objet que de justifier de ce chef la Providence divine. Saint Thomas, dans le commentaire qu'il en fait, déploie toutes les richesses de sa science théologique, projetant, à chaque instant, sur les moindres détails du texte, des splendeurs de doctrine qui se rapportent aux points les plus variés de la science sacrée. On éprouve une sorte de jouissance infinie à voir ainsi reparaître, sous la plume du saint Docteur, appliqués avec un à propos merveilleux, des points de doctrine qui appartiennent à presque tous les traités de la *Somme théologique*. Et c'est un mode nouveau de revivre, sous le charme direct de la parole de Dieu, le corps de doctrine que le génie humain en avait extrait pour en nourrir plus sûrement nos âmes.

Les Psaumes.

Le caractère d'application de la doctrine théologique au texte inspiré de façon à nous redonner sans cesse, et sous mille formes, à l'occasion de ce texte, cette même doctrine dans son universalité et, plus spécialement, dans ses points les plus savoureux ou les plus essentiels, se retrouve, à un titre exceptionnel, dans le commentaire de saint Thomas sur le livre des *Psaumes*. Lui-même a pris soin de nous faire remarquer, dans son très beau prologue, que « la matière du livre des *Psaumes* est universelle. C'est qu'en effet, tandis que les divers livres de l'Écriture canonique ont des matières spéciales, celui-ci comprend toute la théologie. Il traite de toute l'œuvre de Dieu : de son œuvre de création ; de son œuvre de gouvernement; de son œuvre de restauration ; de son œuvre de glorification : — de la création, car il en est rempli ; du gouvernement, car toute l'histoire de l'Ancien Testament est touchée dans ce livre; de la restauration, et quant à la tête, qui est le Christ, et quant à tous les effets de la grâce ; car tout ce qui a trait à la foi de l'Incarnation se retrouve dans ce livre avec tant de clarté, qu'il semble presque n'être plus une prophétie, mais l'Évangile lui-même ; de la glorification, car il chante continuellement la future gloire des élus dans le ciel. Aussi bien est-ce pour cela que l'Église fait un usage si fréquent du psautier, parce qu'il contient toute l'Écriture ». Puis, le saint Docteur montre le mode de ce livre, qui est celui de la prière et de la louange ; sa fin, qui est de nous élever jusqu'à

Dieu, pour nous unir à Lui comme au Saint des Saints et au Très-Haut; son auteur, qui n'est pas autre que l'Esprit-Saint mouvant la langue du psalmiste et lui inspirant tout ce qu'elle profère.

Leur interprétation.

Sur l'interprétation des Psaumes, saint Thomas, dans ce même prologue, formule une règle d'or, qui s'appliquera, du reste, aux autres livres de l'Écriture, notamment aux livres prophétiques de l'Ancien Testament. « Quand il s'agit d'exposer soit le psautier, soit les autres prophètes, déclare le saint Docteur, nous devons éviter une erreur qui a été condamnée dans le Ve concile général. C'est l'erreur de Théodore de Mopsueste. Il disait que dans l'Écriture-Sainte » de l'Ancien Testament « et dans les prophéties, il n'est rien dit, d'une manière expresse, du Christ, mais seulement de certaines autres choses, qui ont été adaptées au Christ; comme cette parole du psaume 21 : *Ils se sont divisé mes vêtements*, etc., n'a pas été dite du Christ, mais à la lettre » ou selon le sens littéral « elle a été dite de David. Cette manière d'entendre l'Écriture a été condamnée dans le concile qui vient d'être mentionné. Et celui qui affirme qu'on doit expliquer ainsi les Écritures est hérétique ». Puis, saint Thomas ajoute : « Saint Jérôme, dans son commentaire sur Ézéchiel, nous a donné une règle que nous suivrons dans notre explication des Psaumes; savoir qu'il faut expliquer les Écritures, au sujet des choses accomplies, comme figurant d'autres choses au sujet du Christ ou de

l'Église : selon qu'en effet, il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 6) : *toutes ces choses leur arrivaient comme étant des figures*. Quant aux prophéties, elles sont dites parfois de choses qui arrivaient en ce temps-là ; toutefois, elles ne sont point dites principalement de ces choses, mais selon qu'elles étaient les figures des choses à venir. A cause de cela, l'Esprit-Saint ordonna que quand de telles choses sont dites elles en portent d'autres qui dépassent la condition des premières, afin que l'esprit soit élevé à la chose figurée. C'est ainsi que dans le livre de *Daniel*, beaucoup de choses sont dites d'Antiochus, en figure de l'Antéchrist : et de là vient qu'on y lit certaines choses qui ne se sont pas accomplies en lui, mais qui s'accompliront dans l'Antéchrist. Pareillement aussi on lit certaines choses du règne de David et de Salomon, qui ne devaient pas s'accomplir dans le règne de ces rois, mais qui furent accomplies dans le règne du Christ, en figure de qui elles ont été dites. C'est ainsi que le psaume 71 : *ô Dieu! donne ton jugement au roi*, qui, selon le titre, porte sur le règne de David et de Salomon, contient une chose, au sujet de ce règne, qui le dépasse; savoir : *En ces jours se lèvera la justice et l'abondance de la paix jusqu'à ce que la lune ait cessé d'exister;* et aussi : *Il dominera d'une mer à l'autre et du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.* On exposera donc ce psaume du règne de Salomon en tant qu'il est la figure du règne du Christ, en qui toutes les choses qui sont dites là

devaient s'accomplir ». Fidèle à sa promesse, le saint Docteur a merveilleusement suivi cette règle d'or dans l'explication des 50 premiers psaumes qu'il a pu seule nous donner.

Le Cantique des cantiques.

Il l'a suivie également, avec un art souverain, dans l'explication d'un livre où elle s'applique plus excellemment encore, puisque sans elle il n'aurait aucun sens raisonnable et serait tout ensemble inintelligible et inconvenant dans le recueil des Écritures : alors qu'au contraire entendu conformément à cette règle, il est, comme son titre l'indique, la fleur la plus exquise donnée par l'Esprit-Saint. C'est le *Cantique des cantiques*. On le présente en ces termes : « Salomon, inspiré de l'Esprit divin, composa ce petit livre sur les noces du Christ et de l'Église et en fit, d'une certaine manière, l'épithalame du Christ et de l'Église, savoir le Cantique sur le lit nuptial. Et, aussi bien, il l'appela le Cantique des cantiques, parce qu'il dépasse en excellence tous les autres cantiques ». — « Or, est-il ajouté, ce livre est en ceci le plus obscur, qu'il n'y paraît aucun personnage, alors que cependant il est composé en style de quasi comédie » (au sens de la *Divine Comédie*, de Dante), nous dirions presque aujourd'hui, si ce mot pouvait être admis en un sujet si relevé, sous forme de roman ou de poème d'amour.

Son début.

Le livre s'ouvre comme il suit : « Elle dit : *Qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche !* C'est la voix de la synagogue soupirant après la venue du Christ ; comme si elle disait : Puisqu'Il m'a

tant de fois promis sa venue par les prophètes, qu'Il vienne donc et qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche; c'est-à-dire qu'Il me parle par Lui-même. *Parce que ton amour est meilleur que le vin.* Tout de suite, adressant ses paroles à Celui dont le désir la consumait, elle ajoute : *Parce que ton amour est meilleur que le vin.* L'amour du Christ désigne la douceur de l'Évangile, qui, véritable lait spirituel, nourrit l'enfance des croyants. Quant au vin, il signifie l'austérité ou l'âpreté de la loi. Mais l'amour du Christ est meilleur que le vin ; parce que la douceur de l'Évangile l'emporte sur l'âpreté de la loi. Dans la loi, en effet, il n'y a point de place pour la pénitence; car elle ordonne que celui qui tue soit tué. L'Évangile, au contraire, dit : *Je ne veux point la mort du pécheur; mais qu'il se convertisse et qu'il vive* ».

Autre commentaire du Cantique.

Cette explication du *Cantique des cantiques*, quelque excellente qu'elle soit en elle-même, et bien qu'on la trouve dans les éditions les plus autorisées des Œuvres du saint Docteur, semble être plutôt une abréviation, due à la plume d'un auteur indéterminé, d'un écrit plus étendu qui est l'œuvre du Vénérable Bède. Le vrai Commentaire de saint Thomas sur le *Cantique des cantiques* paraît être le second imprimé à la fin du tome I des Œuvres du saint Docteur dans l'édition de Venise en 1745. Il débute par un prologue sur la parole du même livre : *Sonet vox tua in auribus meis : vox enim tua dulcis et facies tua decora.* Et, en effet, saint Thomas place toujours,

au début de ses Commentaires sur l'Écriture, un prologue où il s'applique à montrer, contenu dans un texte admirablement choisi, toute la moelle ou la pensée foncière du livre qu'il entreprend de commenter. Ce second Commentaire est, dans toute sa teneur, en harmonie parfaite avec la langue, la méthode et la doctrine de saint Thomas. On y trouve une application du *Cantique* aux trois états de l'Église, l'Épouse du Christ, considérée à l'époque des anciens Juifs, à celle des nations païennes devenues chrétiennes, et à celle où les Juifs se convertiront, qui projette sur toute l'œuvre de Dieu les plus vives clartés. Ici encore la doctrine entière de la *Somme théologique* réapparaît sous forme de lumière vivante et chaude qui donne à l'âme comme une impression de la béatitude du ciel.

Isaïe.

De même que saint Thomas avait choisi, comme thème de ses expositions magistrales de l'Écriture, les plus beaux livres sapientiaux, qui sont, en effet, le livre de *Job*, le livre des *Psaumes* et le *Cantique des cantiques*, il devait nous donner aussi des œuvres de Maître sur les deux livres qui viennent au premier rang parmi les livres prophétiques. C'est d'abord son Commentaire sur le livre d'*Isaïe*. Il le fait précéder d'un court prologue où, prenant ce texte d'Habacuc, ch. II, v. 2 : *Écris la vision et aplanis-la sur les tables, afin qu'elle soit parcourue de celui qui la lira; car la vision est encore loin et elle apparaîtra à la fin*, il montre indiqués, dans ces paroles, l'auteur, le mode et la matière du livre qu'il en-

treprend de commenter. Puis, d'un mot, dès le début du commentaire, il précise que l'intention principale du livre porte sur l'avènement du Christ et sur la vocation des Gentils. Nous retrouvons donc ici, mais sous un jour nouveau, tout le mystère du Christ et de l'Église. Et aussi bien avec un éclat de style et une splendeur d'images incomparables, le prophète que s'est choisi l'Esprit-Saint fait passer sous nos yeux, par avance, toute l'économie de la Rédemption telle que l'histoire évangélique et l'histoire de l'Église devaient nous la montrer réalisée un jour. Saint Thomas suit le prophète en théologien consommé, qui sait retrouver jusque dans les plus menus détails du texte entendu en son sens le plus littéral, la trame la plus profonde de la pensée divine.

Jérémie.

Le second livre prophétique commenté par saint Thomas est le livre de *Jérémie*. Il l'a fait précéder d'un prologue sur les paroles que nous lisons dans le dernier chapitre du second livre des *Machabées*, où, dans une vision mystérieuse, le grand-prêtre Onias apparaissant à Judas lui montre un autre personnage de la plus imposante majesté, qu'il présente en ces termes : *Celui-ci est l'ami de ses frères et du peuple d'Israël; c'est lui qui prie beaucoup pour le peuple et toute la ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu.* Dans ces paroles, saint Thomas trouve marquée, en même temps que le caractère divin du prophète et sa tendre piété pour son peuple, la matière même du livre, alors qu'il est rempli tout entier

par la pensée de la captivité de ce peuple tant aimé. Le livre tout entier, en effet, comme le note saint Thomas au début du chapitre second, n'a pas d'autre objet que d'annoncer la captivité à venir; captivité, qui, une fois réalisée, arrachera au prophète ses immortelles *Lamentations*, suivies, dans le livre de *Baruch*, de l'invitation au repentir.

Ce livre, on le voit, semblerait, au premier abord, d'un intérêt moins général et moins apte à une exposition doctrinale proprement théologique. En réalité, cependant, et saint Thomas le met en très vive lumière à chaque page de son commentaire, il n'est que le tableau poignant de l'action miséricordieuse du Seigneur se voyant obligé comme malgré Lui, par la folle obstination de son peuple, de le châtier jusqu'à la destruction presque totale, et le gardant toutefois, au milieu même de la dispersion, pour ne point rendre vaines les promesses dont Il l'avait fait dépositaire, au sujet de son Christ qui devait naître de lui.

Commentaire sur saint Matthieu et saint Jean.

L'intérêt foncier des livres de l'Ancien Testament, du point de vue théologique qui en est le point de vue formel, se concentre dans la pensée du Christ, dont tout l'Ancien Testament n'est que la préparation historique, morale et prophétique. Il suit de là que les livres du Nouveau Testament, dont l'objet propre est le Christ déjà venu, doivent présenter un intérêt plus grand encore. Aussi bien, quelle que soit l'importance et l'excellence des Commentaires de saint Tho-

mas sur les premiers, on ne s'étonnera point que ses Commentaires sur les seconds l'emportent en dignité et en perfection. Nous avons de lui un Commentaire sur saint Matthieu et un autre sur saint Jean. Ils furent écrits ou enseignés dans les dernières années de la vie du saint Docteur, alors qu'il était dans la plus parfaite maturité de son génie et de son expérience comme Maître. Et parce qu'ils portent sur la matière la plus excellente des livres inspirés, il est aisé d'entrevoir ce qu'on doit y trouver de richesse et de splendeur doctrinale. Toute appréciation détaillée devient ici impossible. Il faut prendre ces Commentaires dans la teneur de leur texte et les savourer à loisir. On y revit, est-il besoin de le dire, toute la doctrine de la *Somme* concentrée ou reflétée en la contemplation immédiate de la Personne du Verbe fait chair se manifestant à nous plein de grâce et de vérité. Du Commentaire sur saint Jean, l'un des historiens bibliographes de saint Thomas écrit, en le signalant : « *Item, lecturam super Johannem, qua non invenitur melior : Il y a aussi le Commentaire sur saint Jean : il n'en existe pas de meilleur* ».

Commentaire sur saint Paul.

Le même mot, sans crainte d'exagérer, peut et doit être dit des derniers Commentaires de saint Thomas sur les livres de l'Écriture, qui sont ses Commentaires sur les Épîtres de saint Paul. Le Commentaire sur l'Épître *aux Romains* et sur la première Épître *aux Corinthiens* jusqu'au chapitre x a été écrit par saint Thomas

lui-même. Le reste est la reproduction très fidèle de son enseignement ou de ses leçons, que nous devons à la pieuse sollicitude du compagnon de saint Thomas, frère Réginald de Piperno. Ces Commentaires furent écrits, eux aussi, ou professés par le saint Docteur, entre 1269 et 1273; c'est-à-dire, dans les dernières années de sa vie et alors qu'il enseignait avec le plus de maîtrise et d'éclat, soit à Paris, soit à Naples. Ils portent, comme les Commentaires sur saint Matthieu et sur saint Jean, la marque suprême de son génie.

Prologue.

Nous voudrions pouvoir reproduire ici tout le prologue dont saint Thomas fait précéder le Commentaire des quatorze Épîtres. Il est l'explication du texte marqué dans le livre des *Actes*, ch. IX, v. 15, où le Christ dit à Ananias, en parlant de saint Paul, renversé sur le chemin de Damas : *Celui-là est pour moi un vase d'élection, qui doit porter mon nom devant les nations et les rois, et les enfants d'Israël.* Après avoir montré comment ces paroles, dont tous les mots sont éclairés à la lumière d'autres textes admirablement choisis dans les divers livres de l'Écriture, s'appliquent excellemment à la personne et à l'œuvre de saint Paul, saint Thomas résume tout son prologue comme il suit : « Ainsi donc nous pouvons trouver, dans les paroles précitées, tout ce qui a trait à l'ouvrage que nous avons dans les mains et que nous nous proposons d'expliquer, savoir les Épîtres de saint Paul. — Elles marquent l'auteur, en parlant de *vase;* la matière,

dont le vase est plein, et qui est le *nom* du Christ : toute la doctrine de ces Épîtres, en effet, a trait à la doctrine du Christ; le mode ou la méthode, dans le fait qu'il s'agit de *porter :* car cette doctrine est livrée par mode d'épîtres ou de lettres, qui ont coutume d'être portées par des messagers, selon cette parole du second livre des *Paralipomènes*, ch. xxx, v. 6 : *Les coureurs allèrent avec les lettres du roi et de ses chefs;* la distinction ou la division, dans l'utilité que marquent ces paroles du texte : afin qu'il porte mon nom *devant les nations, et les rois, et les enfants d'Israël.*

Division des Epîtres.

« Saint Paul, en effet, a écrit quatorze Épîtres, dont neuf instruisent l'Église venue des Gentils; quatre instruisent les prélats et les princes de l'Église, c'est-à-dire les rois ; une instruit le peuple d'Israël, savoir celle qui est adressée aux Hébreux, enfants d'Israël. — La doctrine de toutes ces Épîtres porte sur la grâce du Christ, qui peut être considérée d'une triple manière. D'abord, selon qu'elle est dans la tête ou dans le Chef, c'est-à-dire dans le Christ ; et, à ce titre, elle est exaltée dans l'Épître *aux Hébreux*. D'une autre manière, selon qu'elle est dans les membres principaux du corps mystique ; et, de ce chef, elle est exaltée dans les Épitres, qui sont adressées aux prélats. En troisième lieu, selon qu'elle est dans le corps mystique lui-même qui est l'Église ; et, de ce chef, elle est exaltée dans les Épîtres qni sont adressées aux Gentils.

« La distinction de ces dernières peut être

marquée comme il suit, La grâce du Christ peut être considérée sous un triple jour. En elle-même; et, ainsi, elle est exaltée dans l'Épître *aux Romains*. Ou, selon qu'elle est dans les sacrements de la grâce ; et, à ce titre, elle est exaltée dans les deux Épîtres *aux Corinthiens :* dans la première, il est question des sacrements eux-mêmes ; dans la seconde, des ministres de ces sacrements ; et, aussi, dans l'Épître *aux Galates*, dans laquelle sont exclus les sacrements superflus, à l'encontre de ceux qui voulaient joindre les anciens sacrements aux nouveaux. En troisième lieu, la grâce du Christ se considère en raison de l'effet de l'unité qu'elle produit dans l'Église. L'Apôtre traite donc, d'abord, de l'institution de l'unité ecclésiastique, dans l'Épître *aux Éphésiens;* puis, de son affermissement et de son progrès, dans l'Épître aux *Philippiens ;* enfin, de sa défense : contre les erreurs, dans l'Épître *aux Colossiens ;* contre les persécutions présentes, dans la première Épître *aux Thessaloniciens;* futures, surtout au temps de l'Antéchrist, dans la seconde.

« Quant aux prélats » ou aux supérieurs « dans l'Église, soit spirituels, soit temporels, saint Paul traite, pour les prélats spirituels, de l'institution, de l'instruction, du gouvernement de l'Église une, dans la première Épître à *Timothée ;* de son affermissement contre les persécutions, dans la seconde ; de sa défense ou de sa protection contre les hérétiques, dans l'Épître *à Tite*. Ce qui regarde les maîtres dans l'ordre

temporel, saint Paul les instruit dans l'Épître *à Philémon* ».

Richesse doctrinale.

Ces simples indications du Prologue peuvent faire entrevoir ce qui doit être contenu de doctrine théologique adaptée et vivante dans la suite du Commentaire. Un mot de saint Thomas, dans la première partie du Prologue, le faisait entendre, quand, établissant une comparaison entre les Épîtres de saint Paul et le *Psautier* de David il disait : « De même que parmi les Écritures de l'Ancien Testament, l'Église fait l'usage le plus fréquent des *Psaumes* de David ; de même dans le Nouveau Testament, ce sont les Épîtres de saint Paul dont elle fait le plus fréquent usage. Et cela, parce que dans les uns et dans les autres se trouve contenue presque toute la doctrine de la théologie ». Lors donc qu'un tel trésor de vérité divine est exploité par le génie même de la théologie catholique en son épanouissement le plus parfait, et que les Commentaires où il l'explique sont contemporains de la *Somme théologique*, écrits ou professés simultanément, quelles richesses de lumière et de vie n'est-on pas assuré d'y trouver, si seulement on veut prendre la peine de l'ouvrir et d'y puiser.

La Chaîne-d'Or.

Il semblerait que nous ne devrions plus avoir rien à ajouter, après ce que nous venons de dire, comme épanouissement parfait doctrinal du génie de saint Thomas illuminant l'Église. Cependant il nous reste encore à mentionner une autre de ses œuvres. Aussi bien n'en est-il peut-

être pas qui soit plus digne d'en clore la liste magnifique. Nous voulons parler de la Chaîne-d'Or. Déjà nous en avions dit un mot en signalant rapidement l'ensemble des Œuvres du saint Docteur, mais nous devons maintenant y arrêter notre esprit pour en fixer le caractère et la place dans l'ensemble de la doctrine ou de l'enseignement du Maître.

Son caractère.

Elle a ceci de très particulier qu'elle traduit la pensée la plus géniale de saint Thomas; et que cependant il n'y a pour ainsi dire pas un seul mot de lui. Nous avons, dans cette œuvre, la réalisation concrète de la caractéristique par excellence du génie de saint Thomas. Il n'est lui-même que la résultante, nous dirions la concentration et l'unification idéale, de tous les génies qui ont précédé. Dans son Œuvre, rien ne semble de lui. Et il n'y a rien, en effet; sinon la mise en valeur de tout ce qu'il y avait eu de meilleur avant lui, mais qui se trouvait jusque-là dispersé. Tout cela est condensé en lui, harmonisé, unifié, organisé, transformé en élément de vie et constitué en corps de doctrine tellement parfait qu'on croirait que le tout a été pensé par un seul et même génie.

Son excellence.

Ce caractère d'excellence et de perfection éclate dans la Chaîne-d'Or à un titre exceptionnel, disons même unique, en ce que, d'une part, cette œuvre a été entreprise sur le désir et en quelque sorte sur l'ordre exprès du Vicaire de Jésus-Christ, le Souverain Pontife Urbain IV. D'autre part, elle porte sur la matière la plus

précieuse et l'objet le plus excellent; puisqu'il s'agit de ce qui est le cœur même des Écritures inspirées, les quatre Évangiles. Enfin, les éléments qui la constituent, pareils à des perles sans prix, sont les textes même des Pères et des Docteurs de l'Église nous donnant leur pensée sur le mystère du Christ, qui, étant le mystère du Dieu-Homme, renferme en lui tous les mystères et tous les trésors de la vérité divine et humaine.

Sa lecture.

Pour bien lire ce livre, pour le bien entendre, on se représentera comme un Cénacle auguste, où, chacun à la place qui lui convient et dans un ordre parfait, siégeraient, avec une incomparable majesté, les immortels génies qui ont illustré et éclairé l'Église, les Origène, les Athanase, les Basile, les Grégoire de Nysse et de Nazianze, les Cyrille, les Chrysostome, les Damascène, chez les Grecs, ou, chez les Latins, les Ambroise, les Augustin, les Jérôme, les Léon, les Grégoire, et tant d'autres. Au milieu d'eux tous, ayant dans ses mains, ouvert, le livre des Évangiles, Thomas d'Aquin fait la lecture du texte sacré. Chaque phrase, chaque mot retient son attention et captive sa pensée. Voulant en accuser le relief, en exploiter les infinies richesses, sans prendre lui-même la parole, il amène l'intervention de chacun des Pères qu'il sait devoir le mieux expliquer, dans le sens où il l'expliquerait lui-même, le texte qui se déroule.

Nous ne savons s'il est possible de goûter jouissance plus pure, plus exquise, plus divine,

sur cette terre, que celle de contempler ainsi la Personne du Verbe fait chair dans la réalité historique de sa vie parmi nous, à la lumière des plus grands génies de l'Église, concentrée, et harmonisée par le génie de Thomas d'Aquin.

CHAPITRE XI

L'OFFICE DU SAINT SACREMENT

Les prières de saint Thomas.

On ne s'étonnera pas que dans cette Deuxième Partie consacrée à saint Thomas considéré en lui-même, un dernier chapitre, celui-là même qui fixera le dernier fleuron à sa couronne, traite exclusivement, et à part, de l'œuvre du saint Docteur où il n'apparaît plus simplement avec le titre et sous la raison de Maître qui enseigne, mais comme chantre et poète, et dans laquelle il transforme en prière sa doctrine de vie. Toutes les prières de saint Thomas, même celles qui ne nous livrent que l'épanchement ordinaire de son âme devant Dieu, portent avec elles une marque qui ne permet de les confondre avec les prières d'aucun autre saint personnage dans l'Église. Une édition récente vient d'en être faite, avec un excellent goût, par un des frères en religion du saint Docteur et son émule dans le haut enseignement catholique de l'Université de Paris. Sa publication à « l'Art catholique », et l'accueil qu'elle a trouvé dans les milieux les plus délicats prouveraient, du seul point de vue extérieur, que ces prières offrent un intérêt exceptionnel. Ceux qui les auront fréquentées auront été frappés, tout de suite, de la lumière qu'elles rayonnent. Même quand il prie, saint Thomas éclaire. Sa puissante raison, tout irradiée des lumières de la terre et du ciel, monte vers Dieu et se meut

en sa présence dans l'ordre de la vérité. Ici encore réapparaît, sous forme d'élévation à Dieu ou d'entretien aimant avec Lui, dans l'Unité de sa nature et la Trinité de ses Personnes, toute l'économie des mystères exposés dans la *Somme théologique*. Chacune de ces prières est, par excellence, un acte de contemplation thomiste, au sens idéalement parfait où saint Thomas explique cet acte dans le traité des *États*, à la fin de la *Secunda Secundae*.

Creator ineffabilis.

Nous citerons un exemple. Voici la prière que le saint Docteur disait souvent avant de dicter, d'écrire ou de prêcher : — « Créateur ineffable, qui avez tiré des trésors de votre sagesse les trois Hiérarchies angéliques. les plaçant, avec un ordre admirable, dans votre ciel de gloire, et qui avez disposé avec tant de grâce et de beauté les parties de l'Univers, Vous qui êtes appelé la vraie source de la lumière et de la sagesse et le Principe suréminent, daignez répandre sur les ténèbres de mon intelligence le rayon de votre clarté, dissipant la double nuit dans laquelle je suis né, celle du péché et celle de l'ignorance. Vous qui déliez et rendez éloquente la langue même des enfants, formez la mienne et versez sur mes lèvres la grâce de votre bénédiction. Donnez-moi la pénétration pour comprendre, la mémoire pour retenir, la méthode et la facilité pour apprendre, la lucidité pour expliquer, et une grâce abondante pour m'exprimer. Disposez l'entrée ; assurez la marche ; couronnez la sortie. Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur. Ainsi soit-il. »

L'art poétique de saint Thomas.

Nous pourrions multiplier les citations. Car tout serait à reproduire de ces admirables prières. Mais nous avons hâte de venir à ce qui est l'objet direct et principal de ce chapitre : les hymnes, ou prières rythmées du saint Docteur. Le P. Mandonnet, dans la *Vie de saint Thomas* qu'il nous promet et dont il a donné quelques extraits à la *Revue des Jeunes*, souligne avec soin les études littéraires faites à Naples par le jeune seigneur d'Aquin, avant son entrée chez les Frères-Prêcheurs. La Faculté des Arts comprenait alors, dans son programme, avec la grammaire, l'art de la composition, la logique et les sciences naturelles. Le jeune Thomas avait déjà commencé l'étude de la grammaire au Mont-Cassin. Il la poursuivit et la compléta, à Naples, « par ce que l'on appelait alors l'*Ars dictaminis*, nous dirions aujourd'hui l'art de la composition. C'était l'art d'écrire, en prose cadencée, les lettres et les actes de chancellerie, conformément à des règles déterminées, où celles du *cursus*, qui présidait à la chute des phrases, jouait un rôle prépondérant. Cette discipline étendit finalement ses lois à la composition des harangues et des discours d'apparat. L'*Ars dictaminis* embrassait aussi, ou comportait auprès de lui, l'art du rythme, forme de transition de la poésie latine à la poésie vulgaire dont elle devint le prototype. Thomas d'Aquin acquit une remarquable maîtrise dans ces arts qui représentaient les humanités d'alors. Ce n'est qu'accidentellement qu'il devait laisser paraître plus tard, au cours de sa

carrière doctrinale, une partie de sa culture de lettré; mais il nous est resté assez de spécimens de son savoir-faire pour juger de la qualité de sa première formation. Un humaniste aussi sourcilleux qu'Érasme a loué la latinité de Thomas d'Aquin qu'il place au-dessus de celle de ses contemporains. Les quelques lettres-dédicaces sorties de la plume de notre saint et son allocution pour l'institution de la fête du Saint Sacrement sont très strictement composées selon les règles du *cursus*. Quant à ses hymnes pour l'office du *Corpus Christi*, elles témoignent, abstraction faite de leur qualité supérieure d'inspiration et de profondeur théologique, de sa familiarité avec les lois rythmiques préconisées par les maîtres du treizième siècle ».

Le Pange lingua.

La première de ces hymnes, qui est celle des vêpres, commence par ce vers : *Pange lingua gloriosi*. Elle comprend six strophes. Chaque strophe est composée de six vers, qui alternent sur deux rimes identiques pour toute la strophe. L'effet d'assonance produit par ce retour des mêmes rimes est des plus heureux. Les rimes d'ailleurs sont choisies, pour chaque strophe, avec beaucoup d'art, de richesse et de goût. C'est à l'hymne du *Pange lingua*, que sont empruntées les deux strophes du *Tantum ergo Sacramentum* et du *Genitori Genitoque*, choisies par l'Église, dans sa liturgie, pour clore, chaque fois, les chants et les prières qu'elle a institués en l'honneur du Saint Sacrement exposé, immédiatement avant la bénédiction solennelle. Il

n'est peut-être pas de composition poétique au sujet de laquelle se soit exercé le génie des plus grands artistes avec plus d'abondance et de variété qu'il ne l'a fait au sujet de ces deux strophes. Leur souvenir ne s'évoque plus qu'au milieu des splendeurs liturgiques, parmi des nuées d'encens et des flots d'harmonie.

Le *Pange lingua* est une invitation à chanter « le mystère du Corps glorieux, et du Sang précieux, fruit du sein virginal et généreux, que le Roi des nations a répandu pour le rachat du monde. — Ce Roi rédempteur, qui nous a été donné, qui est né pour nous d'une mère demeurée vierge, et qui a vécu au milieu de nous en jetant la semence de sa parole, a voulu continuer de nous rester par un conseil admirable de sa Sagesse. — Dans la nuit de la dernière Cène, prenant son repas avec ses frères, après avoir observé pleinement la Loi dans les mets qui étaient prescrits, Il se donna Lui-même de ses propres mains en nourriture à la troupe des Douze. — Le Verbe fait chair, d'une parole fait sa chair un pain véritable, et le vin devient le sang du Christ. Que si le sens est ici en défaut, pour affermir le cœur sincère la foi seule suffit. — Vénérons donc prosternés un si grand Sacrement, et que le culte antique le cède au rite nouveau. Que la foi supplée ici au défaut des sens. — A Celui qui engendre et à Celui qui est engendré, louange et jubilation, salut, honneur, vertu aussi et bénédiction. A Celui qui procède de l'un et de l'autre, égale louange. Ainsi soit-il. »

Le Sacris solemniis.

L'hymne des Matines reprend le même thème de louange, mais sur un ton plutôt narratif. Les strophes sont au nombre de sept. La première est une invitation encore plus triomphale à la joie, aux chants, à l'exultation. « Que la joie accompagne ces solennités sacrées ; que du fond des cœurs s'exhalent des cantiques ; que les vieilles choses disparaissent, et que tout soit nouveau : les cœurs, les voix et les œuvres. — Ne célèbre-t-on pas le souvenir de la Cène dernière où la foi nous enseigne que le Christ donna à ses frères l'Agneau et le pain azyme, conformément aux prescriptions de la loi marquée aux anciens Pères. — Après l'Agneau qui était une figure, le repas étant terminé, le Corps du Seigneur fut donné aux disciples par les mains du Seigneur Lui-même, notre foi le confesse, et de telle sorte tout entier à tous, que chacun l'eût aussi tout entier. — A ceux qui étaient faibles, Il donna son corps pour nourriture; à ceux qui étaient tristes, son sang pour breuvage, en disant : prenez la coupe que je vous tends; buvez-en tous. — Ainsi, Il institua ce sacrifice, dont Il voulut que l'office fût commis aux seuls prêtres, qui ont de le prendre eux-mêmes et de le donner ensuite aux autres. — Le pain des Anges est fait le pain des hommes. Le pain du ciel met un terme aux figures. O chose merveilleuse! le Seigneur est mangé par le pauvre, l'esclave, l'homme de rien. — O Déité trine et une, nous t'en prions : Tu nous visites comme nous t'honorons : Par tes sentiers, con-

duis-nous où nous tendons : à la lumière que tu habites. Ainsi soit-il. »

Les deux dernières strophes de cette hymne ont, elles aussi, été détachées pour un usage plus fréquent par la piété chrétienne, et l'une d'elles surtout, le *Panis angelicus*, a servi de thème à de magnifiques inspirations artistiques. Chacune des strophes du *Sacris solemniis* comprend, à vrai dire, sept vers (qu'on n'a pas distingués dans les livres liturgiques). Les quatre premiers ont des rimes qui alternent régulièrement. La rime du sixième répond à celle du deuxième et du quatrième. Quant au cinquième vers, il a une rime qui répond à celle du septième.

Sacris solemniis
Juncta sint gaudia,
Et ex præcordiis
Sonent præconia;
Recedant vetera,
Nova sint omnia :
Corda, voces et opera.

Le rythme de la strophe est d'une grande souplesse en même temps que d'une ampleur imposante et majestueuse. Aussi bien a-t-il pu être adapté à une notation grandiose qui fait du *Sacris solemniis* l'hymne par excellence des Processions solennelles de la Fête-Dieu.

Le Verbum supernum.

Le *Verbum supernum*, qui est l'hymne des Laudes, a un rythme plus simple. La strophe ne comprend que quatre vers à rimes alternantes.

Toutefois, la dernière des quatre strophes narratives, où est rappelé, sous une forme nouvelle et particulièrement poignante, l'institution eucharistique, voulant donner comme en raccourci toute l'économie du mystère du Verbe fait chair, rompt avec le rythme des autres strophes, et crée, pour cette fin suprême, un rythme spécial, unique, à rime identique, dont l'effet, joint à la plénitude de sens que la strophe contient, n'a peut-être rien qui l'égale en aucune langue. C'est la fameuse strophe qui faisait le désespoir en même temps que l'admiration de Santeul et pour laquelle il eût donné toutes ses poésies lyriques :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium.

Les deux dernières strophes de cette hymne ont également été détachées, comme l'avaient été celles du *Pange lingua* et du *Sacris solemniis*, pour être utilisées dans les cérémonies plus fréquentes en l'honneur du Saint Sacrement, notamment pour le début des bénédictions solennelles. Ce sont les deux strophes de l'*O salutaris hostia* et *Uni trinoque Domino*.

O Sacrum convivium.

Du reste de l'office du Saint Sacrement, nous ne citerons — car il faut se borner — que les deux antiennes du *Magnificat*, pour les premières et les secondes vêpres. — L'antienne des premières vêpres est un cri d'admiration adressé à Dieu

Lui-même en présence de la merveille de bonté accomplie par Lui dans le festin eucharistique : — *O quam suavis est, Domine, Spiritus tuus, qui, ut dulcedinem tuam in filios adoptionis demonstrares, pane suavissimo de cœlo præstito, esurientes reples bonis fastidiososque divites dimittis inanes.* — O combien doux, Seigneur, combien suave est votre Esprit à Vous, qui pour démontrer votre bonté, votre douceur, à l'endroit de vos fils d'adoption, leur donnant du ciel un pain de suavité infinie, emplissez de vos biens ceux qui ont faim, et renvoyez à vide les riches qui sont repus ». — L'antienne des secondes vêpres est le cri de l'âme concentrant toutes ses puissances devant les merveilles du divin Banquet et s'abîmant dans le sentiment de son admiration reconnaissante : *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionis ejus, mens impletur gratia, et futuræ gloriæ nobis pignus datur. Alleluia! Alleluia!* — O Banquet sacré, dans lequel c'est le Christ qu'on prend, où l'on célèbre la mémoire de sa Passion, où l'esprit s'emplit de grâce et où nous est donné le gage de la gloire future. Alleluia! Alleluia! ». — Cette dernière antienne devait se transformer en un corps d'article dans la *Somme théologique*, quand saint Thomas écrirait ou dicterait son traité de l'Eucharistie, quelques mois avant sa mort (3e Partie, q. 73, art. 4). Et l'on pourrait ainsi retrouver dans la *Somme*, ligne par ligne, presque mot par mot, tout l'office du Saint Sacrement, tant il y avait toujours adéquation et harmonie entre le génie de Tho-

mas d'Aquin se nourrissant de la vérité divine, et son âme vivant de cette vérité dans l'exultation même de la prière.

Le Lauda Sion.

La réflexion que nous venons de faire s'appliquerait avec une rigueur d'exactitude plus particulièrement absolue, à ce qui est peut-être la partie la plus transcendante et la plus magnifique de l'œuvre de Thomas d'Aquin en l'honneur du Saint Sacrement. Nous voulons parler de la Prose qui se chante durant la messe et qui est le *Lauda Sion*. Il semble qu'à elle seule elle renferme tout le traité de l'Eucharistie. Quelle doctrine! quelle langue! quels accents! Et, en même temps, quel rythme! quelle poésie! quelle concentration du génie le plus souverainement maître de son art!

Loue, ô Sion! loue ton Sauveur,
Loue ton Chef, ton Pasteur,
En tes hymnes et tes cantiques :
Tout ce que tu peux, ose-le;
Car il est plus grand que toute louange,
Et ta louange n'y saurait suffire.

Un thème de louange spécial,
Le Pain vivant et vital,
Aujourd'hui t'est proposé :
Le Pain qu'à la sainte Cène
La troupe sacrée des Douze
Reçut à n'en pas douter.

Que la louange soit pleine, qu'elle soit sonore;
Qu'elle soit radieuse et belle,
La jubilation de l'âme :

C'est, en effet, la célébration du jour solennel
Où l'on rappelle la mémoire
De la première institution de ce Festin.

A cette table du Roi nouveau
La nouvelle Pâque de la Loi nouvelle
Met fin à la Pâque ancienne :
La nouveauté chasse la vétusté,
La vérité chasse la figure,
Le jour chasse la nuit.

Ce que le Christ fit à la Cène
Il a donné l'ordre de le faire
En mémoire de Lui :
Formés par un enseignement divin
Nous consacrons le pain et le vin
En l'Hostie, la Victime du salut.

Un dogme est donné aux chrétiens,
Que le pain se change en chair,
Et le vin en sang :
Ce que tu ne saisis pas, ce que tu ne vois pas,
Une foi forte te l'affirme
En dehors du cours ordinaire des choses.

Le pain est la chair, le vin est le sang,
Mais le Christ demeure tout entier
Sous l'une et l'autre espèce :
Sous des espèces diverses,
Qui ne sont que des signes, non des choses,
Se cachent des choses exquises.

Nullement coupé par celui qui le prend,
Nullement broyé ou divisé,
Le Christ est reçu tout entier :
Un seul le prend, mille le prennent,
Autant ceux-ci, autant celui-là,
Et, pris, Il n'est point épuisé.

Il est pris par les bons, Il est pris par les mauvais,
Mais pour un destin bien différent :
Pour la vie ou pour la mort :
Il est vie pour les bons, et mort pour les méchants.
Vois, si le repas est le même,
Combien l'issue est différente.

Enfin, quand le Sacrement est fractionné,
Ne te troubles pas, mais souviens-toi
Qu'il y a autant sous le fragment,
Qu'il se trouve sous le tout :
La chose n'a point de brisure,
Le signe seul est en fracture,
Sans que l'état ou la stature
De la chose sous le signe ait diminué.

Voilà le Pain des anges
Devenu le Pain des voyageurs,
Le vrai Pain des enfants,
Qui ne doit pas être jeté aux chiens :
Les figures l'avaient annoncé :
Avec Isaac immolé,
Dans l'agneau pascal représenté,
Il est aussi donné aux Pères avec la manne.

Bon Pasteur, Pain véritable,
O Jésus, aie pitié de nous.
Sois notre nourriture, notre protecteur,
Prépare pour nous les vrais biens
Dans la Terre des vivants :
Toi qui sais et qui peux tout,
Toi qui nous nourris ici mortels,
Fais-nous tes commensaux là-Haut,
Tes cohéritiers, les compagnons
De tes saints, de tes élus.
Ainsi soit-il ! Alleluia !

Il va bien sans dire que nous n'avons pas eu la prétention de traduire cette Prose qui défie toute traduction. Mais, à l'intention de ceux qui pourraient n'avoir pas la facilité de recourir au texte lui-même, nous avons voulu donner une idée de son contenu.

Son rythme.

Le rythme ne peut être pleinement apprécié que de ceux qui entendent le latin et peuvent s'y reporter. — La Prose entière comprend douze strophes. Les neuf premières strophes se composent de six vers. Le premier et le deuxième, le quatrième et le cinquième riment ensemble deux par deux ; puis le troisième et le sixième ont la rime distincte.

Lauda, Sion, Salvatorem,
Lauda Ducem et Pastorem,
In hymnis et canticis ;
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude,
Nec laudare sufficis.

Les strophes dix et onze sont composées de huit vers dont les trois premiers de chaque quatrain ont la même rime :

Fracto demum sacramento,
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur :
Nulla rei fit scissura
Signi tantum fit fractura
Quo nec status nec statura
Signati minuitur.

L'effet des trois rimes répétées en ces deux strophes est des plus heureux. Il s'accroît encore dans la dernière, où un quatrième vers à rime identique est ajouté dans les deux parties de la strophe qui comprend dix vers. C'est, après l'exultation de cette Prose triomphale, comme le mouvement de l'âme qui tombe à genoux et transforme son élan en prière. Et quelle prière! Toute d'admiration, de supplication et d'abandon en présence du Jésus d'Amour que le sacrement nous cache et nous livre :

Bone Pastor, Panis vere,
Jesu, nostrî miserere :
Tu nos pasce, nos tuere;
Tu nos bona fac videre
In terra viventium.
Tu qui cuncta scis et vales,
Qui nos pascis hic mortales,
Tuos, ibi, commensales,
Cohæredes, et sodales
Fac sanctorum civium
Amen! Alleluia!

L'Adoro Te.

Bien que ne faisant point partie de l'Office du Saint Sacrement, il est une dernière prière rythmée de saint Thomas qui ne doit pas être séparée des hymnes de cet Office, et qui occupe dans la piété catholique une place de choix. C'est la prière ou l'hymne de l'*Adoro Te*. Elle est composée de sept strophes, à quatre vers chacune, dont les rimes se suivent deux par deux, non

alternées. L'hymne tout entière est une effusion de l'âme abîmée dans sa contemplation en présence de Jésus-Eucharistie. On nous pardonnera d'en proposer cette traduction rythmée, dont l'unique mérite sera de suivre presque mot pour mot le texte du saint Docteur : dans cette traduction, les rimes alternent.

Je t'adore à genoux, Divinité cachée,
Qui te trouves vraiment sous ces humbles dehors.
Mon âme se confond, à tes pieds attachée;
Elle s'anéantit, contemplant ton saint Corps.

A te voir, te toucher, te goûter, le sens erre;
Mais celui qui t'entend s'assure de sa foi :
Je crois tout ce qu'a dit le Fils de Dieu sur terre;
Sa parole est du vrai la souveraine loi.

Sur la Croix se cachait, seul, le Dieu que j'adore;
Ici se cache encor ta sainte humanité.
L'une et l'autre, à la fois, je les crois, les implore,
Et demande le sort du larron écouté.

Mes mains, comme Thomas, ne touchent point tes plaies;
Je t'adore pourtant et te nomme mon Dieu.
Fixe dans mon esprit tes vérités sacrées,
Fais que j'espère en toi, que je t'aime au saint lieu.

De la mort du Seigneur, Mémorial aimable,
Pain vivant des mortels qui fais vivre sans fin,
A mon cœur affamé sois toujours secourable;
Garde pour moi toujours ton goût vraiment divin.

O pieux Pélican, Jésus, mon très doux maître,
Vois mon impureté; lave-la dans ton sang,
Ce sang dont une goutte aurait pu tout remettre
Des forfaits les plus noirs contre le Dieu vivant.

Jésus, que maintenant j'adore sous ces voiles,
Qu'il soit fait, je te prie, au gré de mon désir :
Qu'à mes yeux fortunés un jour tu te dévoiles;
Que de ta gloire, au ciel, je puisse enfin jouir !

TROISIÈME PARTIE

APRÈS SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER

LES ANTISCOLASTIQUES

Après saint Thomas.

Le pape Léon XIII, dans son Encyclique *Æterni Patris*, a écrit, en parlant de Thomas d'Aquin, ces paroles : « Distinguant soigneusement, comme il convient, la foi de la raison, et cependant unissant l'une et l'autre dans une association intime, il leur conserva leurs droits respectifs et maintint leur dignité : au point que la raison portée à son sommet humain sur les ailes de Thomas semble ne pouvoir s'élever plus haut, et que la foi ne semble pas pouvoir trouver dans la raison des secours plus nombreux ou plus efficaces que ceux qu'elle en a déjà reçus par Thomas. »

Ainsi donc, au témoignage même de ce pape si moderne et si génial, la philosophie et la théologie avaient atteint, dans la personne et l'œuvre de Thomas d'Aquin, leur point sommet. Ni l'une ni l'autre ne pouvaient, semble-t-il, monter plus haut.

Comme il arrive toujours, étant donné la mobilité et l'impatience maladive de l'esprit hu-

main, ne pouvant monter plus haut il était fatal qu'elles retombent. Et c'est, en effet, ce qui se produisit.

Premiers symptômes d'hérésie.

L'une des causes de la décadence, qui devait rapidement conduire jusqu'à l'hérésie, fut l'abus de l'argumentation syllogistique, jouant, pour ainsi dire, à vide. Le type achevé de cet abus se trouve dans l'*Ars magna* de Raymond Lulle, dont on a pu dire que c'était une machine à raisonner. En réaction contre ces excès, Roger Bacon alla jusqu'à l'excès opposé, et, dans le dessein très louable de promouvoir l'étude directe de la nature par les sciences d'observation ou d'application, il eut le tort de jeter le discrédit sur la spéculation philosophique. Par là il ouvrit la voie aux excès de méthode qui devaient, en promouvant les sciences expérimentales, ce qui était chose excellente, diminuer ou même ruiner l'estime des actes propres à la raison dans le domaine de la philosophie et de la théologie, ce qui était déplorable. Il y eut aussi les excès de Guillaume d'Occam, poussant à ses dernières limites les conséquences du nominalisme. Dès là qu'il n'y avait plus rien de réel dans la science proprement dite, ou selon qu'on entend par là le fruit de l'acte de la raison, il s'ensuivait, d'une part, que l'Église avait tort de faire de la philosophie et de la théologie, devant se contenter de la foi seule, et, d'autre part, que les voies étaient ouvertes à tous les excès de la prétendue intuition mystique ou instinctive. Du même coup et parce qu'on jetait le discrédit sur la plus saine

théologie, il ne restait plus que le sens privé, acceptant ou rejetant, à l'aveugle, selon qu'il lui plaisait, tout ce qui pouvait avoir trait à la vie intérieure et spirituelle. Wiclef, Jean Huss, Luther allaient trouver le terrain tout préparé.

Les philosophes du seizième siècle.

Dans l'ordre plus strictement philosophique, les premières graves erreurs qui amenèrent leurs auteurs à rompre ouvertement avec l'Église se produisirent au seizième siècle. Elles eurent pour cause la méconnaissance de la vraie doctrine philosophique d'Aristote définitivement éclairée par saint Thomas. D'aucuns, comme Pomponace, voulurent se faire un Aristote à eux ; et ils crurent y découvrir une opposition irréductible aux doctrines les plus fondamentales du catholicisme, telles que l'immortalité de l'âme, la possibilité du miracle, la prescience de Dieu et son accord avec la liberté. D'autres, comme Télésius, Giordano Bruno, Campanella, rompent nettement avec Aristote, et préparent la physique nouvelle, qui allait tout révolutionner dans l'ordre des sciences de la nature. Ils sont les précurseurs de Copernic et de Galilée. Leur tort ne fut pas de pressentir les découvertes modernes ou d'y applaudir; mais d'y mêler de très graves erreurs dans l'ordre psychologique, théologique et social. Télésius veut que tout soit animé dans la nature; Giordano Bruno donne en plein dans le panthéisme; et Campanella, dans sa *Cité du soleil*, est le théoricien par avance d'une sorte de socialisme naturaliste et communiste.

Bruno et Campanella étaient deux transfuges du thomisme. S'ils étaient restés fidèles à la doctrine et à l'esprit du Maître qu'ils avaient la gloire d'avoir pour frère en religion, ils n'auraient jamais affligé l'Église par leurs erreurs, et, avec leur goût des aperçus nouveaux dans l'ordre des sciences d'observation, ils auraient pu être des initiateurs de génie. Il pouvait, en effet, ne dépendre que d'une sage mesure dans leur esprit pour prévenir et empêcher la grande faute de tactique qui fut celle des disciples d'Aristote et de saint Thomas, confondant à tort et d'une manière si fâcheuse les parties caduques et essentiellement contingentes des théories aristotéliciennes avec les principes immuables et les éléments éternels de sa philosophie. Cette confusion et les fausses manœuvres qui en résultèrent devaient amener, jointes au manque de saine philosophie dans l'esprit de ceux qui vaquaient aux sciences d'observation, l'éclosion d'une philosophie nouvelle, ou plutôt d'un nouveau mode de philosopher qui accumulerait toutes sortes de ruines dans l'ordre de la raison.

Bacon et Hobbes.

En Angleterre, sur la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième, François Bacon se donnera comme le créateur d'une méthode nouvelle dans l'ordre de la logique. Il venait substituer au syllogisme l'induction. Et, sans doute, rien n'eût été mieux que d'appuyer sur l'induction, puisque c'est le procédé de la raison adapté aux recherches expérimentales. Mais, outre que le procédé n'était pas inconnu,

puisque Aristote en avait fait un excellent usage selon qu'il était possible de son temps, et, pareillement, aussi, le maître de saint Thomas, Albert-le-Grand, au Moyen Age, fallait-il donc, parce que l'induction était utile pour les sciences de la nature, en ce qui est de leur côté expérimental, jeter le discrédit ou le mépris sur le syllogisme, qui est le seul procédé valable dans l'ordre de la philosophie pure, notamment pour la métaphysique et la théologie.

Encore faut-il qu'il soit bien manié, dans cet ordre, pour conduire à la vérité. Thomas Hobbes, compatriote et d'abord disciple de Bacon, qui avait abondé comme lui du côté du procédé inductif, revint ensuite, sous l'influence de Descartes, à la méthode du syllogisme déductif. Mais il partit, comme du principe universel, du seul mouvement local, imparfaitement analysé par lui, et il en tira les conséquences les plus arbitraires et les plus désastreuses, en psychologie, en éthique et en politique. Il a été le premier théoricien moderne du matérialisme, du déterminisme et du despotisme.

Descartes.

La France aurait eu la gloire très pure de réagir contre ces doctrines, et, d'une façon générale, contre ceux qu'on appelait des noms de libertins ou de sceptiques, si, dans la méthode et l'œuvre philosophique de Descartes, ne s'étaient mêlés des principes et des doctrines qui devaient porter dans la suite des fruits très amers. Sa méthode a consisté, d'une part, à faire table rase de tout ce qui pouvait être dans son

esprit, au moment où il entrepend de faire œuvre de philosophe, et, d'autre part, à ne rien admettre comme vrai, dans cette œuvre, qui ne s'impose à sa raison individuelle sous la forme d'idée claire ou évidente, mais à admettre toujours comme tel, en soi, tout ce qui se présente ou s'impose à lui sous cette forme. — C'était, dans l'ordre philosophique, ériger la raison individuelle en critère suprême de la vérité. Il devait suivre de là que chaque philosophe se créerait son système de vérité et que chaque système aurait un droit de cité égal dans le monde philosophique. Toute l'anarchie de la philosophie moderne et sa confusion, de soi irrémédiable, devait sortir d'un tel principe et d'une telle méthode.

Quant à sa doctrine, que Descartes, en vertu de sa méthode et du principe qui l'inspirait, devait nécessairement tenir pour vraie, elle a été, sur la nature des êtres corporels, sur l'âme comme principe vital, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'idée de Dieu en nous, sur l'idée d'infini et sa genèse, sur le rôle de la volonté divine à l'endroit des essences des choses et du principe même de contradiction, désapprouvée par l'Église, au nom des intérêts de la vérité divine qu'elle compromettait, et unanimement rejetée par toute la saine tradition de la raison humaine, maîtresse de la philosophie éternelle. Et cela devait arriver. Car, enfin, il ne se peut pas qu'une seule raison individuelle humaine — alors que le propre de la raison humaine est de

se perfectionner par voie d'éducation familiale et sociale — quelque géniale qu'on la suppose et serait-elle accompagnée de la plus grande liberté à l'endroit des influences de la partie affective, soit capable de se suffire dans le domaine de la vérité, même humaine, en ne voulant tenir aucun compte de ce que le reste du genre humain a pu penser ou peut penser encore de tel ou tel point de doctrine. Nous avons vu, en son lieu, qu'Aristote et saint Thomas avaient eu d'autres principes et une autre méthode. Descartes eût mieux fait de s'y tenir et de marcher sur leurs traces. Cela n'aurait nui en rien à son génie dans l'ordre mathématique et lui aurait épargné de devenir, contrairement à toutes ses intentions, dans l'ordre philosophique, le père des erreurs et des faux systèmes modernes.

Les Cartésiens.

Les premiers dont les erreurs relèvent de lui sont ceux-là même qui, se glorifiant d'ailleurs d'être ses disciples, devaient pousser à de nouvelles fausses conséquences ses principes ou ses divers points de doctrine. — C'est ainsi que Malebranche est tombé dans les erreurs de l'ontologisme et de l'occasionnalisme en exagérant la doctrine de Descartes sur la primauté de l'idée de Dieu dans nos connaissances. — De même, Spinoza n'est tombé dans son panthéisme qu'en appliquant, dans l'ordre de la substance, la théorie cartésienne de l'universalité de l'idée de Dieu dans l'ordre de la pensée et en appuyant sur les concepts cartésiens de pensée et d'étendue, dont il a fait les attributs de Dieu lui-même

affirmé l'unique substance. — Quant à Leibniz, il a cru mieux résoudre le problème de l'antinomie entre la pensée et l'étendue, considérées l'une comme la substance de l'esprit, l'autre comme la substance du corps, en ramenant le tout à ses monades indivisibles, dont le plus ou moins de vertu comme pensée et comme action fait d'une part l'esprit et de l'autre le corps et tous les corps, unis réciproquement par un système d'harmonie préétablie dans le meilleur des mondes possibles. — Toutes ces fausses doctrines demeurent sans objet, si seulement on se rappelle les premiers éléments de l'enseignement aristotélicien et thomiste sur la matière et la forme, sur l'acte et la puissance, sur l'âme forme substantielle du corps, sur le rôle des sens et de l'intelligence dans l'économie de nos connaissances et dans l'origine de nos idées.

Protestantisme et jansénisme.

Combien plus encore auraient été évitées les erreurs mortelles du protestantisme et du jansénisme ou du baïanisme, si l'on était resté fidèle à la grande doctrine théologique de Thomas d'Aquin. Tous ces problèmes de la grâce, de l'état surnaturel, de la justice originelle, du péché originel et de la nature déchue ou réparée, du libre arbitre et de l'action divine, de la providence et de la prédestination avaient été résolus par le saint Docteur dans la pleine lumière de la raison et de la foi. Il en était de même pour l'économie des sacrements et la constitution de l'Église corps mystique du Christ. On voulut

dogmatiser sur toutes ces questions en se séparant de lui, ou en ne prenant pas soin de le consulter et de se mettre docilement à son école. Les résultats furent ceux que nous rapporte l'histoire et dont nous avons sous les yeux les lamentables effets par la scission des esprits et la destruction de l'antique unité de foi.

Les philosophes du dix-huitième siècle.

La double cause de l'émancipation protestante à l'endroit de la théologie et de l'émancipation cartésienne à l'endroit de la philosophie telles que la tradition du plus pur génie humain et de l'Église les avait fixées en pleine lumière dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, devaient continuer de porter leurs fruits. Encore au dix-septième siècle, à côté des philosophes plus directement influencés par Descartes, s'était trouvé en Angleterre un philosophe dont l'action allait être considérable sur tous ceux qui devaient suivre, c'était Locke, le fondateur du « sensualisme ». Son but avait été de réagir contre l'innéisme de Descartes. Mais, pour venger les sens, injustement oubliés ou dédaignés, il en vint lui-même à méconnaître ce qui est le propre de l'intelligence. Du même coup, il devait se tromper aussi sur la vraie nature de la liberté. En politique, il réagit contre le despotisme outré de Hobbes; mais il ouvrit les voies au démocratisme, en ne faisant du chef qui gouverne qu'un simple délégué du peuple, révocable à merci. Il passe pour l'inventeur des droits de l'homme. Et il se prononce pour la séparation de l'Église et de l'État; car il estime que l'État ne doit pas avoir de reli-

gion, son rôle étant de protéger également tous les cultes.

Les philosophes français du dix-huitième siècle, ou du moins les écrivains français qui prenaient eux-mêmes le nom de philosophes, et, à leur tête, Voltaire et Rousseau, furent en dépendance directe, l'un de Locke, l'autre de Hobbes. Tous deux eurent aussi pour principe de leur action une attitude très marquée à l'endroit de l'Église ou de l'idée religieuse. Ils avaient rompu avec la foi de l'Église; et, s'ils admettaient encore une certaine religion naturelle, elle était bien superficielle chez l'un, et, chez l'autre, plutôt d'ordre sentimental. — Parmi ces écrivains français du dix-huitième siècle, celui qui se renferme le plus dans l'ordre strictement philosophique, Condillac, poussa aux derniers excès le sensualisme de Locke, ne gardant même plus ce que le philosophe anglais avait réservé à la réflexion pour parfaire les sensations.

Réaction en Angleterre.

Les excès de la philosophie sensualiste en Angleterre et en France, amenèrent, en Angleterre, une réaction violente. L'Irlandais Berkeley redevient idéaliste, mais bien plus encore que ne l'avait été Descartes. Pour sauver l'idée, l'esprit, Dieu lui-même, du naufrage du matérialisme, il ne trouve rien de mieux que de nier la matière. Pour lui, rien n'existe en dehors de l'idée. Et l'idée elle-même a sa raison en Dieu. Aussi bien, poussant également à l'excès l'ontologisme de Malebranche, il supprime tout intermédiaire entre notre esprit ou notre pensée et Dieu, et

veut que nous ne soyons en rapport qu'avec Lui, nous identifiant en quelque sorte à Dieu. L'Écossais David Hume, renvoie les uns aux autres idéalistes et matérialistes, et se jette dans le scepticisme. Pour lui, nous ne connaissons rien, ni la matière ou le monde extérieur, ni nous-mêmes. Nous ne savons qu'une chose, que nous expérimentons, l'existence de nos idées. Mais nos idées elles-mêmes ne sont que des illusions; et il n'est aucun principe, non pas même le principe de causalité, qui puisse être justifié par nous. Avec Thomas Reid et Dugald Stewart, principaux représentants de l'école de philosophie qui devait garder le nom d'école écossaise, le bon sens essaie de rentrer dans ses droits. Ils revendiquent l'existence du monde extérieur, la vérité du principe de causalité, l'existence du moi ou de la personne humaine comme cause des phénomènes ou des actes de la sensation et de la pensée; la liberté et la responsabilité morale. C'était, on le voit, un effort louable pour retourner à la saine doctrine de la *philosophia perennis*.

Kant et son système.

Cependant, l'ébranlement causé par les témérités et les excès de l'individualisme philosophique et religieux avait été trop fort pour que le bon sens reprenne ainsi purement et simplement ses droits. Il fallait traverser encore une dernière crise et faire une dernière expérience dans le domaine de la nouveauté. Ce devait être l'œuvre de Kant et de ses successeurs. En présence des contradictions et des négations où étaient tombés et dont avaient donné le spectacle

désolant les philosophes venus depuis Descartes, Kant se propose de passer toutes choses au crible d'une critique définitive. Dans sa *Critique de la raison pure*, il formule une théorie nouvelle de la raison et de ses actes. Il distingue en nous trois facultés de connaître : la sensibilité; l'entendement; la raison. Les deux premières ont chacune leurs formes *a priori*, ou leurs moules, qui donnent la forme à tous les objets de nos connaissances. Ces formes étant *a priori*, rien ne nous dit qu'il y ait, en dehors de nous, des objets réels qui leur correspondent. Quant à la raison, elle n'est, avec ses diverses formes de raisonnement, qu'une exigence, un besoin de connaître, sans rien de précis qui lui corresponde. Et, donc, de ce chef, nous ne pouvons acquérir aucune certitude d'ordre objectif. Toutefois, il n'y a pas en nous que la raison, besoin de connaître; il y a aussi la raison, principe d'action morale. Cette raison, qui s'appellera la raison pratique, commande, dans son premier fond, d'une façon absolue : elle impose d'agir : son acte est l'impératif catégorique. Il existe : c'est un fait indéniable et d'expérience intime, universelle. Mais il ne peut exister, sans témoigner que nous sommes libres. Et si nous sommes libres, il y a une responsabilité, qui implique nécessairement la sanction. Et la sanction nécessite le Juge qui connaît et punit ou rémunère. Par où nous atteignons Dieu.

Critique du kantisme.

L'aboutissement de ce processus ou de cette argumentation, qu'on a qualifié de titanesque,

parce qu'il semblait être le rétablissement, sur des bases nouvelles et qu'on voulait être inébranlables cette fois, des vérités les plus hautes et les plus importantes, savoir : l'existence de Dieu, notre liberté et notre survie, a longtemps voilé, aux yeux des penseurs modernes, son caractère arbitraire et son vice intrinsèque. La critique de la raison pure ne répond à rien dans la réalité. Il n'est pas vrai qu'il y ait en nous trois facultés de connaître. La faculté intellectuelle est une, spécifiée par son objet, qui est l'être — tout être — à la différence des facultés sensibles qui ont pour objet le seul sensible. Il n'est pas vrai que nos sens moulent les objets dans les formes *a priori* de temps et d'espace : le temps et l'espace ne sont que des modalités des objets sensibles eux-mêmes. Quant à la faculté intellectuelle, c'est en abstrayant son objet des objets sensibles, qu'elle arrive à connaître. Il n'y a donc pas à attendre l'acte de la raison pratique pour obtenir la certitude du monde extérieur, de la nature de l'âme, de l'existence de Dieu. Tout cela est présupposé à l'acte de la raison pratique : laquelle dépend essentiellement de la première, puisque son rôle est de fixer l'ordre de l'action d'après l'ordre des choses connues par la raison spéculative. — Voilà la vérité, la vérité solide, indéfectible, qu'aucune défaillance ou variation de l'esprit humain n'arrivera jamais à ébranler en elle-même. — Or, on s'en souvient, c'est la doctrine déjà mise en pleine lumière par Aristote et saint Thomas. Il eût été si simple de s'y

tenir! que d'erreurs évitées! que d'efforts consumés en pure perte et qui auraient pu être utilisés pour le vrai bien du genre humain en faisant fructifier les trésors de vérité qui existaient déjà.

Les successeurs de Kant.

La même réflexion s'impose au sujet des successeurs de Kant. Eux aussi continuent à s'évertuer dans le vide de systèmes nouveaux, qui ne satisfont personne et qui sont tous modifiés par quelque nouveau penseur. C'est le règne du plus pur subjectivisme. Fichte ramène tout au Moi; Schelling, à l'Absolu imparfait ou parfait; Hégel, à l'Idée en marche ou en devenir, qui se réalise par voie d'évolution dans les choses avec lesquelles cette Idée en devenir s'identifie; Schopenhauer, au Vouloir être, cause de tout mal, et qu'il faut travailler à ruiner en détruisant tout; Nietzche, à ce même Vouloir, qu'il faut au contraire pousser jusqu'à son paroxysme. Et, pendant ce temps, la philosophie de l'évolution et du transformisme, avec Lamarck, Darwin, Spencer, se partage une autre catégorie d'esprits, qu'elle n'arrive pas non plus à satisfaire, jusqu'à ce que la pauvre raison affolée sombre dans le monisme de Hæckel; tout cela pour avoir oublié ou méconnu la doctrine aristotélicienne et thomiste sur la puissance et l'acte.

La philosophie du sentiment.

Un dernier mode de philosopher, qui tendrait, même encore, à s'emparer de certains esprits d'ailleurs bien disposés à l'endroit de la vérité religieuse, consiste à placer le critère par excellence de toute vérité, non pas dans l'intelligence ou la faculté de connaître, mais dans la faculté

affective. C'est une modalité nouvelle ou une variante du criticisme kantien substituant la raison pratique à la raison pure. On l'appelle de noms multiples, qui tous désignent cette même tendance. Qu'il s'agisse de pragmatisme, d'action, de croyance, d'instinct, d'intuition, sous tous ces noms divers, il s'agit de systèmes de doctrine où la raison spéculative est détrônée au profit de la raison pratique. Et le motif principal qu'on invoque pour justifier cette substitution est que l'intelligence ou la raison ne vit que d'abstraction morcelée, tandis que l'action, le sentiment, l'instinct, l'intuition communient directement aux choses dans leur être concret ou leur réalité vivante. La vie! la vie! tel est le mot de passe de cette philosophie nouvelle. Et c'est bien sans doute ce mot-là, si plein et si séduisant, qui explique son ascendant sur tant de jeunes esprits.

Critique de cette philosophie.

Faut-il donc, parce que, très légitimement, on aspire à vivre et à communier aux choses dans leur réalité vivante, au lieu de s'étioler et de se dessécher dans des abstractions froides et mortes, calomnier la raison dans son acte et la proclamer déchue de la royauté qui était la sienne aux beaux âges de la philosophie. La réponse, ici même et toujours, est dans l'exposé authentique de cette grande philosophie. Ne semble-t-il pas que dans toutes ces querelles on néglige de penser à deux choses : que les facultés de connaître et d'aimer ne s'excluent ni ne s'opposent, mais doivent s'harmoniser dans un même être;

et que, s'il s'agit de l'homme, il occupe une place à part dans l'ordre de la connaissance. Quand il s'agit de l'acte de connaître, le bon sens nous dit que c'est la faculté de connaître, non la faculté affective, qui doit formellement intervenir. Toutefois, parce que dans un même être, ni la faculté de connaître, ni la faculté d'aimer ne sont isolées ou indépendantes et que chacune dans son ordre doit concourir à la perfection du sujet, il s'ensuit que bien ordonnées elles doivent s'aider l'une l'autre, comme aussi elles pourront et devront se nuire si elles sont désordonnées. Et c'est ainsi qu'un même sujet sera dans des conditions bien différentes pour atteindre le vrai, selon que sa partie affective sera disposée en bien ou en mal à l'endroit de l'objet qu'il s'agit de connaître, ou même, en général, à l'endroit de la vérité comme telle. D'autre part, la connaissance elle-même ne se fera point chez l'homme, comme elle se fait chez l'animal sans raison ou comme elle se fait dans l'ange et chez Dieu qui n'ont point de corps. Nous avons vu plus haut, dans l'exposé de la Logique aristotélicienne et thomiste, que, par sa raison, l'homme, dans l'ordre de la connaissance naturelle, ne peut rien atteindre par voie d'intuition, au sens de perception immédiate et en elle-même de la réalité subsistante. Sa connaissance intellectuelle ne se fait que par voie d'abstraction. De ce chef, elle paraît inférieure à la connaissance sensible qui atteint l'objet directement et immédiatement dans sa réalité concrète. Mais elle la dé-

passe, en quelque sorte à l'infini, par la nature ou la qualité de l'objet, qu'elle saisit, du simple fait qu'elle le dépouille de ses conditions particulières et individuantes, à l'état de nature immatérielle. Il est très vrai que cette nature immatérielle, comme telle, n'existe pas en elle-même. Mais elle ouvre la voie à la raison pour qu'elle atteigne, par déduction et raisonnement, l'existence de réalités subsistantes auprès desquelles toutes les réalités concrètes du monde corporel sont comme si elles n'étaient pas. Et nous savons, par la foi, qu'un jour la raison, ou plutôt l'intelligence sera admise à percevoir directement, en elles-mêmes, par la plus sublime des intuitions, ces réalités transcendantes. En attendant, et sur cette terre, la nature de l'homme demande qu'il use harmonieusement de toutes ses facultés de connaître, savoir : des sens et de la raison. Les sens lui fournissent le seul moyen naturel d'être, dans l'ordre de la connaissance, en contact avec la réalité concrète; et la raison lui permet d'exploiter cette réalité pour s'établir en roi dans le domaine de la vérité tout entière.

Le retour à la vérité.

Il ne se pouvait qu'une doctrine si cohérente et si parfaite, dès qu'elle serait de nouveau exposée à leurs regards, n'attire l'attention des hommes du dehors. Ils y viendraient d'autant plus qu'une sorte de lassitude se serait emparée de la pauvre raison humaine ballottée si étrangement depuis près de cinq siècles par tant de systèmes contradictoires. Ces contradictions elles-mêmes devaient la servir. Elles étaient la

contre-épreuve de sa vérité. Puisque chaque nouveau système, à l'effet de corriger le précédent qu'on jugeait incomplet, reprenait une part de l'ancienne doctrine injustement délaissée, qu'on passait tour à tour du matérialisme au spiritualisme, du sensualisme à l'idéalisme, sans arriver à aucune fixité, n'était-ce point le signe que la vérité ne se trouvait qu'à l'état partiel dans ces divers systèmes et que pour l'atteindre dans son intégrité il fallait revenir purement et simplement à la synthèse harmonieuse qui donnait pleine satisfaction à la raison humaine. Et du même coup allait tomber l'objection la plus spécieuse contre le règne éternel de cette vérité. Beaucoup d'esprits, en effet, s'étaient laissé séduire à l'amour de la nouveauté, par cette apparence que la fixité d'une doctrine arrêterait tout progrès. Comme si pour progresser il fallait se placer hors de la vérité! Quand une fois la vérité est acquise, il n'y a qu'un devoir pour l'esprit; c'est de la garder et de s'y tenir. Dans la mesure même où il s'y tiendra, outre qu'il se nourrira de vérité, il se mettra à même, selon les qualités et les aptitudes qui seront les siennes, de frayer de nouvelles voies et de faire de nouvelles conquêtes. Qui donc voudrait, sous couleur de progrès, remettre en question la table de Pythagore, ou en établir une nouvelle qui serait en contradiction avec celle-là? La vérité est une. Et lorsque les hommes ont reçu du ciel le bienfait d'un génie exceptionnel qui a su la formuler en termes de

clarté, la sagesse demande qu'ils s'estiment d'autant plus heureux et d'autant plus en progrès qu'ils se pénétreront eux-mêmes plus excellemment de sa doctrine et qu'ils la communiqueront aux autres avec plus d'abondance et de fidélité.

CHAPITRE II

LES ANTITHOMISTES

Les premiers adversaires de saint Thomas.

Le mouvement de la pensée antiscolastique, sous sa forme d'opposition violente ou dédaigneuse à l'endroit d'Aristote lui-même, ne devait s'accuser, comme nous l'avons vu, qu'à partir du quinzième siècle. Il aboutit très vite, nous l'avons vu aussi, à la séparation d'avec la pensée catholique. Mais, sous cette dernière forme, il avait eu un prélude, du temps même de saint Thomas, parmi les adversaires du saint Docteur, qui, cependant, continuaient à s'autoriser du philosophe grec. Ceux-là appartenaient à l'école des commentateurs arabes, notamment du plus fameux d'entre eux, Averroès. Leur chef, dans l'Université de Paris, fut le docteur célèbre Siger de Brabant, contre lequel saint Thomas écrivit son Traité *de l'Unité de l'Intelligence.* La lutte, ici, ne portait pas sur de simples questions d'école ou des problèmes de philosophie étrangers aux choses de la foi. C'était la foi elle-même qui était en péril. Et cela explique, d'une part, la sainte indignation qui perce dans le ton, ordinairement si calme, de saint Thomas, et, d'autre part, les condamnations formelles qui furent portées, en 1277, par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, contre Siger de Brabant et ses sectateurs.

Condamnation de saint Thomas.

Il est vrai que le même décret de l'évêque de Paris condamnait aussi des propositions qui étaient de saint Thomas lui-même. On ne doit pas trop s'en étonner, si l'on songe que la cabale de Guillaume de Saint-Amour, le haineux adversaire des Ordres mendiants, n'avait point pardonné à saint Thomas d'avoir eu raison devant le Pape, et que la doctrine philosophique de saint Thomas, perfectionnant encore celle d'Albert-le-Grand, et révélant un Aristote insoupçonné, qui heurtait, sur des points essentiels, l'ancienne doctrine reçue parmi les tenants de l'école platonico-augustinienne, avait soulevé des oppositions formidables, non seulement chez les franciscains, mais même chez les dominicains. Presque au même moment où l'évêque de Paris publiait son décret, exactement à dix jours d'intervalle, le 18 mars 1277, le dominicain Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, qui avait sous sa juridiction l'université d'Oxford, faisait censurer, lui aussi, par les maîtres de son Université, plusieurs des mêmes thèses tirées de saint Thomas.

L'opposition au quatorzième siècle.

Ce mouvement d'opposition fut enrayé bien vite, par voie d'autorité, dans l'Ordre de Saint-Dominique. Mais il devait se continuer, très tenace, dans certaines autres écoles. Après une période d'éclectisme, où paraissent, sur la fin du treizième siècle et au commencement du quatorzième, le chanoine Godefroid de Fontaines, Gilles de Rome, des Ermites de Saint-Augustin, et le Sorbonnien Henri de Gand, tous trois dis-

ciples intermittents de saint Thomas, vient, au début du quatorzième siècle, celui qui devait, pour ainsi dire, incarner en lui l'opposition au saint Docteur et dont le nom est synonyme d'antithomisme.

Duns Scot.

Jean Duns Scot était né en 1274, l'année même où mourait saint Thomas. Il vécut seulement jusqu'en 1308. Doué d'un génie subtil et très porté à la contradiction, il prit à partie tous les maîtres ou docteurs qui l'avaient précédé ou qui vivaient de son temps. S'il fut antithomiste, ce n'était point par attachement ou fidélité à l'ancienne école franciscaine, bien qu'il appartînt lui-même à l'Ordre de Saint-François. Il ne se sépare pas moins de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès que de saint Thomas et d'Albert-le-Grand. Il se sépare également de Gilles de Rome, de Godefroid de Fontaines, de Henri de Gand. Toutefois, comme il a été en quelque sorte le premier, dans l'Ordre de Saint-François, à s'autoriser nettement d'Aristote, comme l'avait fait saint Thomas, à la suite d'Albert-le-Grand, dans l'Ordre de Saint-Dominique, et que, sur ce fond commun d'un certain aristotélisme, il a greffé des théories absolument personnelles, qui se trouvent en opposition irréductible avec les théories par lesquelles saint Thomas avait lui-même expliqué ou complété Aristote, théories qui se répercutent dans tout le domaine de la doctrine philosophique et théologique, de là vient que c'est surtout en fonction de son opposition au thomisme que

son nom et sa doctrine ou son école ont toujours été cités.

Le scotisme.

Si l'on voulait, d'un mot, caractériser le scotisme, en regard du thomisme, il faudrait dire, semble-t-il, qu'autant la pensée de saint Thomas et aussi sa langue sont faciles à saisir et satisfont du premier coup l'esprit, le mettant tout de suite en contact de lumière avec la réalité profonde, autant la pensée de Scot et sa langue sont difficiles à entendre, multipliant comme à plaisir les formalités arbitraires, qui, bien loin d'éclairer, obscurcissent et finissent par donner l'impression que tout ce luxe de distinctions ultra-subtiles et d'expressions ou de formules ultra-compliquées ne répond plus à rien dans la réalité. Bien plus, comme l'a noté Capréolus, dans ses *Defensiones Divi Thomae* (liv. III, dist. v, q. III, art. 3, ad 11^m^), tel de ses arguments et telles de ses expressions ont occasionné et fomenté l'hérésie, notamment l'hérésie wickleviste. « De ces paroles, dit Capréolus après avoir cité une page de Scot, en effet très étrange, les wicklevistes en ont déduit, non sans raison, que Dieu ne peut créer purement et simplement aucune chose, ni, non plus, annihiler aucune chose purement et simplement, ajoutant cette autre fausse conclusion du même Docteur, savoir que l'être est univoque à Dieu et à la créature et dit une certaine formalité qui est réellement Dieu et qui est aussi, réellement, chaque créature. D'où il suit que si Dieu crée ou annihile purement et simplement une créature, il se crée ou

annihile lui-même, ou une certaine formalité, qui est réellement Dieu, savoir la formalité d'être et de substance, et le reste. Et une foule d'autres erreurs, continue toujours Capréolus, ont pullulé de ces deux principes ». On aurait tort de croire, en effet, qu'on peut jouer impunément avec les subtilités de la dialectique ou avec les formules de fantaisie en métaphysique. Rien n'est plus dangereux ; car on est là au principe des choses : et la plus petite erreur dans le principe devient formidable quand on se trouve au terme. Aussi bien est-ce pour cela que le pape Pie X, dans son Encyclique *Pascendi*, écrivait que « se séparer de saint Thomas, surtout en choses métaphysiques, ne va pas sans détriment grave ».

Autres opposants du quatorzième siècle.

En plus de Scot et de l'école strictement scotiste, d'autres opposants de marque se rencontrèrent, qui voulurent, sur des points divers, s'inscrire en faux contre l'enseignement de saint Thomas, au cours du quatorzième siècle. On peut même dire que ce siècle fut, à un titre spécial, le siècle de l'opposition contre le saint Docteur. Il est vrai que quelques-uns de ces opposants furent aussi les ennemis du scotisme. Tel le fameux Guillaume d'Occam, le père du nominalisme ou du terminisme, qui, par réaction contre le réalisme outré de Scot, et ne sachant pas ou ne voulant pas se fixer dans le sage réalisme thomiste, se jeta dans le conceptualisme ou le terminisme le plus déconcertant, préparant les voies, comme nous l'avons noté ailleurs, à tous

les excès de la philosophie moderne antiscolastique. D'autres ne furent que des personnalités marquantes isolées, n'appartenant en propre à aucune des écoles existantes et ne se constituant pas, non plus, en chefs autorisés d'écoles nouvelles. Parmi ceux-là, nous nommerons le dominicain Durand de Saint-Pourçain, qui mourut évêque de Meaux, esprit d'une réelle valeur, mais qui s'égara sur la plupart des questions, par son indiscipline à l'endroit de la doctrine thomiste; — le franciscain Pierre Auriol, qui mourut archevêque d'Aix, en Provence, un des penseurs les plus originaux et des scolastiques les plus retors dans sa lutte contre le thomisme: sur les questions relatives à la liberté créée et à son accord avec la providence ou la prédestination en Dieu, il est le précurseur des futurs molinistes; — enfin, Grégoire de Rimini, des Ermites de Saint-Augustin, qui continue, en l'accentuant dans le sens antithomiste et nettement occamiste, l'éclectisme de son frère en religion Gilles de Rome. — Ces trois opposants, conjointement avec Scot et son école, motivèrent, par leurs attaques, le grand travail de défense, dont nous aurons à parler plus loin, qui valut à son auteur, Jean Capréolus, le glorieux titre de *Prince des Thomistes*.

L'opposition au quinzième siècle.

Le quinzième siècle ne fournit pas d'opposant nouveau qui mérite d'être signalé, dans l'ordre proprement spéculatif ou scolastique. On se contente de reproduire, dans les écoles, les attaques vulgarisées dans le siècle précédent; et c'est pré-

cisément pour arrêter le cours de ces attaques qui allaient se continuant dans les écoles, que Capréolus entreprend, contre tous les auteurs dont on reproduit les objections, le livre des *Defensiones*. C'est plutôt dans l'ordre antiscolastique et dans l'ordre du faux mysticisme que se produisent les courants nouveaux de doctrine dont l'aboutissant sera la révolte du seizième siècle. Mais ce mouvement, s'il est, au plus haut chef, antithomiste, ne se renferme pas dans une simple opposition d'école au sein de la commune doctrine catholique; il conduit ceux qui s'y livrent à rompre ouvertement avec l'Église.

Le renouveau du seizième siècle.

La rupture avec l'Église et les conditions nouvelles de combat qu'amena cette rupture, soit à l'égard des protestants, soit à l'égard des libertins et des philosophes, suscita un renouveau dans l'ordre des écoles où se continuaient les luttes doctrinales signalées jusqu'ici. C'est surtout en Espagne, et, très spécialement, dans l'Université de Salamanque, vers le milieu du seizième siècle, que le renouveau se produisit. Jusque-là, dans une même Université, on ne s'étonnait pas de trouver, juxtaposées, les écoles de théologie les plus rivales. Il existait une chaire principale, où l'on était tenu de lire ou de commenter le livre de Pierre Lombard sur les *Sentences*, demeuré pour tous le livre classique. Mais, à côté de cette chaire principale, étaient des chaires secondaires, où divers professeurs enseignaient la doctrine des diverses écoles : à Salamanque, au début du seizième siècle, on

avait encore la chaire de saint Thomas, la chaire de Scot, et la chaire de Durand de Saint-Pourçain, devenu le représentant des nominalistes. La grande réforme, due à l'initiative du dominicain François Vittoria, fut de préparer la fin de ces disputes d'école, en ce qu'elles avaient eu de stérile, et d'assurer la royauté de saint Thomas, qu'il fut le premier, en Espagne, à imposer, dans la chaire principale, comme auteur classique, à la place du texte des *Sentences*. Déjà, Cajétan, en Italie, avait été un initiateur du même progrès, en écrivant son Commentaire génial de la *Somme théologique*.

La Compagnie de Jésus.

A partir de ce moment, le règne de saint Thomas devait s'établir dans des conditions telles qu'il ne serait plus possible de le détrôner et qu'un jour viendrait où l'Église, par un texte de loi formel, dans son Code renouvelé, en ferait son unique Docteur officiel pour toutes les écoles de philosophie et de théologie. Toutefois, ce règne du saint Docteur n'eut pas tout de suite l'absolue transcendance qu'il aurait pu avoir, et il devait même, pour un temps, subir, aux siècles suivants, une certaine éclipse, en raison de l'opposition qui allait se produire au sein d'écoles nouvelles, trop préoccupées peut-être de s'assurer un domaine propre et indépendant. La Compagnie de Jésus, qui venait d'être fondée, connut bientôt, parmi ses membres, des divisions à ce sujet. Au début, l'illustre Compagnie, sous l'inspiration même et par l'ordre formel de son saint fondateur, avait tenu à honneur de se mettre,

elle aussi, à l'école du Docteur que les Universités et les diverses familles religieuses se faisaient gloire de choisir. Et soit au cours de son premier siècle, soit durant toute la suite de son histoire, la Compagnie de Jésus devait, en effet, compter des hommes qui resteraient, par conviction et par obéissance, de tout cœur, fidèles à saint Thomas. Un mot écrit en 1589 par quelques jésuites portugais au général de la Compagnie, Aquaviva, ne laisse pas que d'être expressif à ce sujet, bien que le dépit qui le faisait écrire en accuse l'exagération : « On n'entend parler que de saint Thomas dans nos écoles », disaient-ils, en déplorant qu'on n'enseignât plus le Maître des *Sentences*. « Car il n'est pas, que nous sachions, ajoutaient-ils, dans le monde chrétien, une Université où le Maître des *Sentences* ne soit officiellement expliqué ».

Premiers opposants.

C'était donc contre « la poussée qui devait porter saint Thomas sur son trône » (Cf. *François Suarez*, par le R. P. de Scoraille, tome I, p. 217), que voulaient réagir ces quelques jésuites portugais. D'autres, dans la Compagnie, tout en acceptant la royauté de saint Thomas, considéré comme auteur que l'on devait expliquer, n'entendaient pourtant pas se faire à tel point ses disciples qu'ils jugeraient de tout à sa lumière. Ils se réservaient le droit de se séparer de lui, même quand il n'y aurait pas de doute sur le sens authentique de sa pensée; et, s'il faut en croire plusieurs auteurs contemporains, au sein même de la Compagnie, quelques-uns

en usaient largement. En 1582, le P. Deza, d'Alcala, à peine revenu d'un voyage à Rome, écrivait à son général : « Ce que j'ai répondu, lorsque votre Paternité m'a questionné sur les doctrines des nôtres, avait une importance qu'alors je n'aurais jamais soupçonnée. Je la constate depuis que je me retrouve en Espagne et surtout dans ce collège. Quand je partis pour Rome, on attendait seulement, semble-t-il, que j'eusse tourné le dos pour le tourner à saint Thomas. De fait, ceux qui enseignent ici se sont mis à s'éloigner de lui sans aucun respect pour son autorité. De quel œil, aujourd'hui, bien différent de celui d'autrefois, on regarde la Compagnie ! Il suffisait alors de dire qu'une opinion était enseignée par ses maîtres, pour qu'elle fût acceptée comme un oracle. C'est que sa doctrine était celle d'un saint, de saint Thomas, et d'un saint qui appartenait à un autre Ordre religieux. Ainsi, étant le fruit de la sainteté du Docteur et de l'humilité de nos professeurs, elle ne pouvait qu'être excellente. Pour ma part, je ne vois d'autre remède efficace au mal dont nous souffrons, du moins pour l'Espagne, que de nous assujettir à suivre en tout la doctrine de saint Thomas ». (*Op. cit.*, p. 213.)

Suarez.

Parmi ceux qui allaient enseigner dans ce collège d'Alcala, où régnait l'esprit qui vient d'être signalé, se trouverait de 1585 à 1593, un nouveau professeur destiné à une grande célébrité. Il ne s'inspira point du conseil ou du vœu que le P. Deza exprimait au général de la Com-

pagnie. Déjà à Valladolid et au Collège Romain, il s'était attiré d'assez vives remontrances au sujet de son enseignement. Le 3 avril 1579, de Valladolid où il était venu comme visiteur, le P. Diego de Avellaneda écrivait au général ; « Votre Paternité m'a recommandé de faire disparaître les opinions nouvelles et hasardées, surtout dans l'enseignement de la théologie. Depuis que je suis dans cette province, j'ai constaté moi-même trop de liberté en cette matière. Mais, de plus, voici que de Salamanque, le recteur et les professeurs Ribera et Miguel Marcos m'écrivent qu'il est tout à fait urgent d'y porter remède et me pressent instamment de mettre la main à l'œuvre : autrement, tout en faisant beaucoup de bacheliers, nous laisserons s'introduire nombre d'opinions étranges et peu solides. Comme on m'avait écrit de Salamanque que ce collège de Valladolid était le foyer des opinions exotiques, j'en ai parlé à celui qui était en cause, pour l'engager à y renoncer : — il s'agit de Suarez ».

Principes et méthode.

Suarez, de son côté, écrivait à son général, le 2 juillet de la même année. Dans sa lettre justificative, il reconnaissait lui-même que « sur un point ou deux » qui touchaient à des questions « de quelque importance », il avait marché « sans s'appuyer sur la doctrine de saint Thomas » et donné des « assertions nouvelles ou contraires à saint Thomas ». Puis, venant à sa méthode, il la déclarait « différente de celle de la plupart des autres. Car l'usage est de nos

côtés, ajoutait-il, de se borner à un enseignement de cahiers, de transmettre la doctrine à peu près telle qu'on l'a reçue, au lieu de l'étudier à fond et d'aller la puiser à ses sources, qui sont l'autorité, soit divine, soit humaine, et la raison, chacune selon sa valeur. J'ai voulu sortir de cette voie et creuser, pour trouver la vérité, jusqu'à ses racines mêmes ». — On trouvera, dans ces mots, comme un avant-goût de la méthode de Descartes. Et, sans doute, la règle que formule ici Suarez, bien comprise et bien appliquée, ne pourrait que mériter les plus grands éloges. Nous avons vu qu'entendue dans son sens parfait, elle avait été celle de saint Thomas. Encore est-il bon de la bien entendre et de l'appliquer à propos. Quand il s'agit de « la vérité à trouver », pour garder l'expression même de Suarez, la méthode qu'il préconise est excellente. Mais s'il s'agit d'un corps de doctrine déjà formé avec une perfection transcendante, si la vérité n'est plus à « trouver », mais à « recevoir » pour se l'incorporer, pour s'en pénétrer, pour en vivre soi-même et se mettre en état d'en faire vivre les autres autour de soi selon leurs besoins respectifs, — alors vraiment il y aura lieu de se demander si la méthode nouvelle préconisée par Suarez l'emportait en excellence sur celle « de la plupart des autres » se bornant à « transmettre la doctrine à peu près telle qu'on l'a reçue ».

Les racines de la vérité.

D'ailleurs, et ceci encore doit être sérieusement remarqué, la doctrine dont il s'agit, n'est

pas une doctrine qui soit livrée par mode d'autorité pure et en dehors de toute raison. C'est une doctrine qui n'est elle-même qu'un tissu de raison, si l'on peut ainsi s'exprimer. Et la Raison qui est l'auteur de ce tissu est celle dont nous avons vu l'excellence unique et la mission providentielle. Nulle autre jamais, dans l'histoire de la pensée divine et humaine, n'a été qualifiée, comme celle-là, pour « étudier à fond la doctrine » et pour « aller la puiser à ses sources, qui sont l'autorité, soit divine, soit humaine, chacune selon sa valeur ». Nulle autre n'a su ni pu ni dû « creuser » comme elle, « pour trouver la vérité jusqu'à ses racines mêmes ». Et l'œuvre que cette Raison unique nous a laissée est le fruit direct, immédiat, authentique de son travail, exposant la vérité « trouvée » par elle. Sera-ce donc un si grand dommage, que s'appliquer à « transmettre cette doctrine à peu près telle qu'on l'a reçue ». Et ne sera-ce pas, au contraire, le plus grand des biens, pour toute autre intelligence, de « recevoir » cette doctrine dans la lumière même où elle a été livrée, — sans altération aucune — par son premier Auteur.

Transcendance de saint Thomas.

Oui, vraiment, et il faut le dire ici bien haut, dans l'ordre de la pure raison et de la raison appliquée aux choses de la foi, il en est, toutes proportions gardées, du génie de Thomas d'Aquin et de son œuvre, ce qu'il en est des organes directs de la Révélation, dans les choses de la foi. La perfection ne consiste pas à s'éloi-

gner d'eux, comme si à mesure que les générations se succèdent on devait « trouver » mieux. Elle consiste, au contraire, à se tenir près d'eux et sous leur dépendance le plus immédiatement et le plus adéquatement possible. Car ce sont eux qui fournissent le « donné », en dehors ou à l'encontre duquel il n'y a plus de vie pour l'intelligence. Il faudrait bien se garder, en effet, de confondre la vie de l'intelligence, soit dans l'ordre de la raison, soit dans l'ordre de la foi, avec la floraison luxuriante de productions nouvelles. Il se pourra que la multiplicité de productions nouvelles accuse la vie. Et ce sera toutes les fois qu'elles seront le fait d'une mise en valeur plus grande pour soi ou pour les autres du fonds de vérité inépuisable que constitue le donné dont il s'agit. Mais si c'était sur d'autres fonds plus ou moins frelatés, ou en dénaturant et par suite en stérilisant le fonds véritable, il n'y aurait plus de la vie qu'une vaine apparence. Encore est-il que toutes ces comparaisons et ces images restent en deçà de la vérité à exprimer. Car un fonds ne constitue point par lui-même un bien en rendement, La doctrine dont il s'agit, au contraire, par elle-même et en elle-même, est une lumière. Et s'il peut être bon de voir, à la même lumière, une multitude indéfinie d'objets nouveaux, la lumière, par elle seule, constitue excellemment le bien de la vue ; surtout, pour la vue de l'esprit, la lumière des plus hauts principes, comme sont les articles de la foi dans l'ordre surnaturel, et, dans l'ordre na-

turel, la lumière des premiers principes, réglant l'acte de la raison, ou donnant l'essence même soit de l'être mobile soit de l'être tout court.

Position de Suarez.

Or, c'est dans l'ordre de ces tout premiers principes que Suarez se flattait d'aller aux racines de la vérité et de les trouver mieux que ne l'avait fait saint Thomas. N'a-t-il pas écrit, dans sa *Métaphysique*, qu'il n'y a aucune répugnance ou contradiction à ce que Dieu conserve dans l'être la matière sans la forme (Disp. 15, sect. 9, n. 5). Le philosophe qui a formulé cette proposition, peut bien s'autoriser de Duns Scot et de son réalisme outré. Mais il a ruiné par la base les concepts les plus essentiels de toute doctrine philosophique vraie, c'est-à-dire le concept de puissance en fonction du concept d'acte, double concept qui porte tout dans la doctrine d'Aristote et de saint Thomas.

Le verdict de l'Eglise.

Aussi bien la question de l'option entre la pensée intégrale de saint Thomas, dans l'ordre de la philosophie rationnelle et de la théologie scolastique, et les transformations de Suarez, se trouve-t-elle désormais réglée par l'Église. Ce n'est point Suarez que l'Église a choisi comme son Docteur officiel, imposé par elle, dans son nouveau Code, à tous ses professeurs de philosophie et de théologie; c'est saint Thomas, et lui seul, qu'elle a été prendre, en plein treizième siècle, pour en faire son Maître de doctrine au vingtième siècle. Elle ordonne, par un texte de loi formel, que « tous ses professeurs », qu'il s'agisse du clergé séculier ou du clergé régulier,

« exposent de tout point les matières de leurs cours et s'appliquent à la formation de leurs élèves selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique et qu'ils s'y tiennent saintement » (Canon 1366, § 2).

Molina et le molinisme.

Quelque hardi que fût Suarez dans la revendication de sou indépendance à l'endroit de saint Thomas, la nouveauté de la position consistait plutôt dans cette indépendance que dans l'exposé d'une doctrine bien personnelle. Au fond, sa doctrine est une sorte d'éclectisme, où il reprend à son compte des parties de la doctrine scotiste qu'il voudrait fusionner avec des parties de la doctrine thomiste. Et c'est à cause de cela qu'à vrai dire Suarez a été un initiateur d'indépendance à l'endroit de saint Thomas plutôt qu'un chef d'école. Molina, au contraire, devait donner son nom à une école fameuse, qui, non plus sur des questions de méthode, mais sur des points de doctrine très précis et de la dernière importance, s'opposerait irréductiblement à l'école thomiste. Toutefois, ce n'est pas comme telle que fut présentée d'abord la doctrine de Molina. Lui-même ne parle pas de thomistes, mais plutôt de bannésiens, contre lesquels il se plaint d'avoir à soutenir des luttes incessantes. Et, en effet, le chef de l'opposition à son livre *Concordia*, même avant qu'il parût en 1588, et sans relâche depuis, était le célèbre Bañez, dominicain, professeur à Salamanque. Mais ce ne devait être là qu'une pure dénomination historique ou de circonstance. L'étude des doctrines — et l'on sait si

elle fut prolongée, âpre et minutieuse, de part et d'autre (l'histoire de la controverse *de Auxiliis*, dont furent remplies les dernières années du seizième siècle et les premières années du dix-septième en fait foi) — devait montrer et a montré, en effet, que c'est la pensée même de saint Thomas en ce qu'elle a de plus authentique sur les questions de la prescience, de la prédestination, du gouvernement divin et de la motion divine, de la grâce et du mérite, notamment dans leur accord avec la liberté créée, qui était ici en cause. C'est ce qui explique l'irréductibilité de la lutte entre les deux écoles, surtout du côté des disciples de saint Thomas dans l'Ordre de Saint-Dominique, où tous et chacun font le serment de suivre le saint Docteur.

Le probabilisme.

On peut dire que le molinisme est la dernière grande école antithomiste, au point de vue spéculatif ou doctrinal. Le probabilisme, que la Compagnie de Jésus devait aussi faire sien, avec des péripéties où, plus encore que pour le molinisme, l'autorité du Siège apostolique intervint, comme on le voit par les actes d'Innocent XII et du général de la Compagnie Thyrsus Gonzalez, est plutôt d'ordre pratique, regardant l'application de la doctrine morale dans les cas particuliers. Il a absorbé la plus grande part de l'activité des écoles de théologie au dix-septième et surtout au dix-huitième siècle, où il mit aux prises les probabilistes avec les probabilioristes et les équi-probabilistes. Les *Provinciales* de Pascal, au dix-septième siècle, ont rendu célèbres les

excès des laxistes, abusant du probabilisme. Alexandre VII, en 1665 et 1666, condamna 45 propositions et, en 1679, Innocent XI en condamna 65, où les excès des laxistes passent toutes les bornes.

Héritiers et successeurs.

La plupart des théologiens venus depuis et qui n'appartiennent pas au grand mouvement thomiste qui nous reste à signaler, relèvent des noms ou des systèmes que nous venons de rappeler. Tels, à l'époque de Suarez et de Molina, le cardinal Bellarmin, de Lugo, Lessius, Ripalda, Vasquez; au dix-huitième siècle, Tournély; et, au dix-neuvième, Perrone, Franzelin, Mazzella. Toutefois, nous l'avons déjà fait remarquer et l'on ne saurait trop y appuyer, bien que sur des points notables et de la dernière importance ces divers auteurs aient entendu se séparer de saint Thomas, d'une façon générale ils se rangent eux-mêmes au nombre de ses disciples et le considèrent comme leur Maître. Presque tous d'ailleurs ont tenu à honneur de le commenter. Et ceci encore n'est pas un mince titre de gloire pour le saint Docteur.

CHAPITRE III

LES THOMISTES

Les thomistes.

PAR le nom et l'œuvre d'Aristote, dont ils étaient devenus inséparables, dans l'ordre philosophique, le nom et l'œuvre de saint Thomas commandaient, nous l'avons vu, le mouvement de pensée des auteurs antiscolastiques, même quand ces auteurs semblent n'avoir eu de Thomas d'Aquin et de son œuvre qu'une très vague connaissance, si tant est que plusieurs d'entre eux ne l'aient complètement ignoré. Saint Thomas commandait, plus encore, le mouvement de pensée des écrivains antithomistes, puisque ceux-là avaient pour objet direct de se séparer de lui dans des proportions d'ailleurs très diverses, soit en philosophie, soit en théologie, et de créer ou de favoriser un mouvement distinct de celui qui voulait expressément s'autoriser du nom et de l'œuvre ou de la pensée formelle de saint Thomas. C'est qu'en effet, l'action du saint Docteur avait été si puissante et si extraordinaire, même de son vivant, qu'autour de lui et de son œuvre s'étaient immédiatement groupés des esprits de choix, qui s'attachèrent, dès le début, à sa doctrine, avec une fidélité non moins clairvoyante qu'elle était absolue. Ceux-là devaient prendre et garder, à un titre spécial, en se con-

tinuant de génération en génération, le beau nom de thomistes.

Les premiers thomistes.

Les premiers thomistes se trouvèrent parmi les disciples mêmes du Maître, qui avaient eu le bonheur de suivre ses leçons, et dont plusieurs s'appliquèrent à nous conserver, en le reproduisant par écrit, l'enseignement oral que Thomas d'Aquin n'avait pu écrire ou dicter personnellement; ou à compléter tel ou tel de ses livres ou de ses Commentaires. C'est ainsi que Pierre d'Auvergne, mort en 1305, compléta le *de Cœlo et mundo,* à partir de la leçon 9 dans le livre III. Semblablement, Barthélemy de Lucques compléta le livre II du traité *de Regimine Principum,* et y ajouta les livres III et IV. Gilles de Lessines, qui dut mourir vers 1304, et qui, en 1270, avait écrit à Albert le Grand, son ancien maître, pour lui signaler les intrigues qui se nouaient, à ce moment, dans certains milieux de l'Université de Paris, contre la doctrine thomiste, se constitue lui-même l'ardent défenseur de cette doctrine.

Dante Alighieri.

Dès la fin du treizième siècle et au commencement du quatorzième, la doctrine et le nom de saint Thomas avaient acquis un tel prestige, que Dante, dans sa *Divine Comédie,* faisait de cette doctrine la trame même de son immortel poème, et qu'il ne craignait pas de donner à Thomas d'Aquin, placé par lui dans le soleil, le premier rang du premier groupe où se trouvent douze flambeaux plus brillants que le soleil lui-même. Par son intervention, saint Thomas occupe, à

lui seul, près de cinq chants entiers du Paradis de Dante. Quant à sa pensée, en ce qu'elle a de plus spécifiquement thomiste, nous venons de dire qu'elle constitue le fond même doctrinal de la *Divine Comédie*. On la retrouve également, dans sa plus grande pureté, au plus intime du traité de Dante sur *la Monarchie*, du *Banquet*, de la *Vita Nuova*. Et l'on ne saurait trop remarquer ce fait, si symbolique, du génie de Dante tout pénétré du génie de Thomas d'Aquin, pour bien entendre que le thomisme ne doit pas être conçu comme une simple matière à disputes d'école — ce qui serait étrangement le rétrécir et le dénaturer — mais plutôt ce qu'il est en toute vérité, comme un foyer de lumière vivifiant, où l'être humain tout entier se dilate et s'épanouit avec toutes les richesses de sa nature transformée et divinisée par la grâce.

Les mystiques.

Aussi bien, en même temps que la pensée de Thomas d'Aquin inspirait si magnifiquement le génie poétique de Dante, elle exaltait jusqu'en ses profondeurs les plus mystérieuses l'âme des grands contemplatifs. C'est là que viennent, dans l'Ordre même de Saint-Dominique, les œuvres et la vie du bienheureux Henri Suso (1300-1366) et de Jean Tauler (1290-1361). Pareillement, en Belgique, chez les Augustins de Groenendael, l'action de Jean Ruysbroeck, l'Admirable, devait aboutir, par Gérard Groot (1340-1384), le fondateur des Frères de la vie commune, à susciter, dans l'une de ces communautés, à Deventer, le trop modeste auteur du livre par excellence de

la vie spirituelle, l'*Imitation de Jésus-Christ*, attribué de plus en plus à Thomas a Kempis (1380-1471). Dans une dépendance encore plus étroite peut-être de la pensée et des œuvres de saint Thomas, on trouve également, à la même époque, l'œuvre si riche et si variée du pieux et savant Denys le Chartreux, qui mérita d'être surnommé le Docteur extatique : *Doctor extaticus*.

Saint Vincent Ferrier.

Le bienfait de la formation thomiste, en ce qu'elle a de plus spécifique et de plus pur, apparaît plus encore dans la personne et l'œuvre apostolique de l'homme prodigieux qui souleva, par sa prédication doctrinale, et transforma, par ses traités de vie spirituelle, le monde occidental au lendemain de la grande peste et dans les heures si troubles du grand schisme. Saint Vincent Ferrier, surnommé l'Ange de l'Apocalypse, était nourri de la moelle de Thomas d'Aquin ; et s'il fut celui que l'histoire émerveillée nous a décrit, il le dut à l'amour dont il avait su s'éprendre pour la doctrine de vie que contiennent les écrits du saint Docteur.

Sainte Catherine de Sienne.

Non moins prodigieuse était presque en même temps et sous une forme analogue, la vie et l'action de l'humble fille du teinturier de Sienne, qui, sans savoir ni lire ni écrire, par son contact avec les fils de Saint-Dominique, où l'on ne vivait que de la pensée de Thomas d'Aquin, et, plus encore, par l'inspiration directe d'en-Haut, devenait une maîtresse de doctrine et de vie spirituelle tellement parfaite qu'elle voyait se grou-

per autour d'elle et se glorifier d'être ses disciples, des clercs et des religieux consommés en science et en sainteté, s'imposait, par son ascendant tout divin, aux princes séculiers et aux princes de l'Église, sans en excepter les Souverains Pontifes eux-mêmes, et mourait à l'âge de trente-trois ans, après avoir dicté des lettres et un Dialogue spirituel, qui plongent dans le ravissement ceux-là mêmes qui ont passé toute leur vie dans l'étude directe des œuvres de saint Thomas.

Saint Antonin.

Quelques années après, à Florence, brillait, sur le siège archiépiscopal de cette ville, une autre gloire de l'Ordre de Saint-Dominique, également éclose au chaud et vivifiant contact de la lumière thomiste. Saint Antonin puisa surtout, dans cette lumière, une science pratique des mœurs, et des règles de prudence, qui devaient le faire surnommer Antonin du bon conseil. Le premier il se spécialisa dans cette partie des sciences ecclésiastiques qui sous le nom de théologie morale pratique devait prendre dans les siècles suivants un développement si considérable.

Fra Angelico.

On ne peut évoquer le nom de saint Antonin et celui de la ville de Florence, sans qu'un autre nom, inséparable du sien, qui devait illustrer lui aussi et la ville de Florence et le couvent de Saint-Marc, ne vienne à la pensée. Le bienheureux fra Angelico fut l'ami, le disciple, et, en un sens, le promoteur de saint Antonin ; car c'est lui qui, se trouvant au Vatican, et entendant

le Pape s'enquérir d'un sujet digne d'occuper le siège archiépiscopal de Florence, suggéra au Souverain Pontife le choix du saint prieur qui était pour lui un père. Ensemble ils avaient puisé à la même source des œuvres de saint Thomas, leur maître commun, cet amour éclairé des choses divines, qui firent de l'un l'illuminateur des consciences et de l'autre le peintre idéal du monde angélique. Aussi bien, à l'instar du Docteur qui l'avait inspiré, le bienheureux fra Giovanni devait-il, dans l'histoire, garder ce même nom d'*Angélique*, qui leur convient si excellemment à tous deux.

Le triomphe de saint Thomas.

Il fallait bien qu'on vécût à un titre spécial de la pensée et du nom de saint Thomas d'Aquin, en cette ville de Florence et dans les couvents de l'Ordre de Saint-Dominique, pour que dans la chapelle des Espagnols au couvent de *Santa Maria Novella*, ait pu être conçue et exécutée cette fresque hardie et géniale qui porte le nom de *Triomphe de saint Thomas*, et qui, déjà un siècle avant fra Angelico et très peu de temps après Dante, retraçait si magnifiquement l'impression unique causée dans les esprits par le génie du saint Docteur. Un autre tableau, moins chargé de personnages symboliques, mais plus expressif encore dans les limites mêmes de la vériété historique, était peint à la gloire du saint Docteur, presque à la même époque, par François Traini de Pise, pour la chapelle de sainte Catherine.

Au centre, trônant dans un cercle qu'il domine de toute la tête et des épaules, pour sym-

boliser sans doute la perfection absolument transcendante de sa doctrine, saint Thomas tient ouverte, sur ses genoux, la *Somme contre les Gentils* appuyée sur d'autres volumes de ses œuvres également ouverts. Exactement au-dessus de sa tête, on voit, assis dans une gloire de forme ovale, où Il est entouré par des anges qui se couvrent de leurs ailes, le Christ qui tient dans sa main gauche un livre fermé, tandis que de sa main droite Il fait un geste bénissant. De sa bouche partent des rayons qui tombent d'abord en faisceau sur la tête de saint Thomas. D'autres, isolés, vont aboutir, un par un, à six des principaux écrivains sacrés : saint Paul, Moïse, et les quatre évangélistes. Ceux-ci, rangés en demi-cercle, un peu au-dessus de la tête de saint Thomas, tendent vers lui, tout ouverts, leurs livres respectifs, d'où s'échappent autant de rayons convergeant vers le front du saint Docteur. Sur les côtés du cercle, à droite et à gauche, on voit, debout, majestueux et admiratifs, Aristote et Platon, qui élèvent, eux aussi, chacun, un livre ouvert, d'où monte un rayon qui éclaire d'en bas la tête de saint Thomas. Et, des ouvrages du Docteur ainsi éclairé des lumières du ciel et de la terre, partent, dans toutes les directions, des rayons qui vont aux œuvres de Platon et d'Aristote et à celles mêmes des écrivains sacrés, comme pour marquer qu'à les lire avec le secours de ses ouvrages on les entend dans leur pleine lumière ; mais surtout les rayons, pressés et prolongés, se répandent au-

dessus de deux groupes compacts qui se trouvent au bas du tableau et représentent l'Église tout entière en sa partie la plus cultivée. On y voit principalement des religieux, appartenant aux divers Ordres et qui tous s'éclairent à la lumière des œuvres de celui qui était appelé du titre si glorieux de *Doctor communis*. Enfin, un rayon détaché va frapper le livre qui gît à côté d'Averroès, terrassé aux pieds de saint Thomas, symbole puissant de toutes les erreurs détruites par sa doctrine.

Est-il besoin de faire remarquer que ce merveilleux tableau n'est que la traduction, par un maître de l'art, de la même vérité que notre *Initiation thomiste* a voulu mettre en lumière. Et quel puissant témoignage de certitude et d'objectivité, pour cette vérité, dans le fait qu'à six siècles de distance, elle s'est imposée à des esprits qui ne s'étaient pas concertés à son sujet, puisque aussi bien nous ne venons de prendre connaissance de cette coïncidence harmonieuse qu'au terme de notre travail. Mais, arrivés à ce terme et ravis de cette harmonie, nous avons voulu que ce tableau fût placé en tête de notre *Initiation*, comme sa traduction artistique la plus parfaite.

La législation dominicaine.

Au premier rang des clercs ou religieux qui, dans le tableau de Traini, s'éclairent aux rayons pressés de la doctrine thomiste, on voit, selon qu'il convenait, les frères en religion du saint Docteur, les enfants de Saint-Dominique. Dès le début, en effet, l'Ordre de Saint-Dominique avait

compris l'importance exceptionnelle du trésor qui lui avait été confié. Quatre ans après la mort de « frère Thomas », en 1278, au commencement du mois de juin, le Chapitre général de l'Ordre était réuni à Milan. Un rapport y fut fait touchant l'éclat qui venait de se produire en Angleterre et que les Pères du Chapitre n'hésitaient pas à flétrir du nom de « scandale pour tout l'Ordre — *scandalum Ordinis* ». C'étaient certains religieux qui avaient osé dénigrer les écrits du « vénérable Père frère Thomas d'Aquin ». Aussitôt les Pères du Chapitre désignent deux frères, Raymond de Mérillon et Jean Vigouroux, lecteur à Montpellier, tous deux membres de la Province de Toulouse; et ils les députent vers les turbulents d'Angleterre pour s'enquérir à leur sujet, leur enjoignant de s'y rendre en toute hâte et de s'enquérir avec soin : *cum festinatione vadant inquisituri diligenter*. Pleins pouvoirs leur sont donnés, tant sur la tête que sur les membres, *in capite et in membris;* et ils devaient punir les coupables jusqu'à « les envoyer hors de leur Province et les priver de tout office » (Chartularium Univ. Paris, Denifle, t. I, p. 66).

En 1286, s'ajoute l'ordre formel adressé « à tous et à chacun de promouvoir efficacement, dans la mesure de leur science et de leur pouvoir, la doctrine du vénérable maître frère Thomas d'Aquin, de précieuse mémoire ». On devra promouvoir sa doctrine; et aussi la « défendre, du moins à titre d'opinion — *saltem ut est opinio*. Quiconque oserait faire le contraire, qu'il

soit Maître, Bachelier, Prieur ou tout autre, sera très sévèrement puni, et suspens, *ipso facto*, de tout office dans l'Ordre » (*Actes des Chapitres généraux*, biblioth. munic. de Toulouse, ms. 489).

Une ordination de 1309 permet aux étudiants, « en cas d'extrême nécessité, de vendre leurs livres pour subvenir à leurs besoins, exception faite seulement pour la Bible et pour les ouvrages de frère Thomas, *Biblia dumtaxat et fratris Thomae operibus exceptis* » (Chartularium, II, p. 138). Voilà donc saint Thomas, trente ans à peine après sa mort et plus de deux siècles avant le Concile de Trente, placé par un Chapitre général de son Ordre, en un rang absolument exceptionnel, non seulement par rapport aux autres Maîtres et aux autres Docteurs, sans en excepter Pierre Lombard, mais encore au regard des Pères de l'Église, et déclaré, seul, inséparable de la Bible.

Aussi bien le pape Benoît XV, voulant consacrer d'un mot la gloire la plus pure de la famille des Prêcheurs, écrivait-il au général de l'Ordre, en 1916, pour le septième centenaire de l'approbation qu'en avait faite, en 1216, le pape Honorius III : *Huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab ejus disciplina discesserit :* Cet Ordre doit être loué, non pas tant d'avoir nourri le Docteur Angélique que de ne s'être jamais, dans la suite, éloigné de son enseignement, non pas même de l'épaisseur d'un ongle » (*Acta Ap. Sedis*, 1916, p. 397).

Législation des autres Ordres.

Dans son Encyclique *Aeterni Patris*, le pape Léon XIII constate, avec une complaisance marquée, que depuis saint Thomas, « les hommes les plus doctes et qui ont le mieux mérité de la philosophie et de la théologie, se sont toujours enquis avec un zèle incroyable des volumes immortels de Thomas d'Aquin et les ont recherchés, s'adonnant à l'étude de son angélique sagesse, non pas tant pour la cultiver que pour s'en nourrir de tout point, *angelicæ sapientiæ ejus sese non tam excolendos quam penitus innutriendos tradiderunt* ». Et il ajoute que « presque tous les fondateurs et législateurs d'Ordres religieux nous apparaissent avoir ordonné à leurs sujets d'étudier les doctrines de saint Thomas et d'y adhérer le plus religieusement possible, veillant avec le plus grand soin à ce qu'il ne fût permis impunément à aucun d'eux de s'écarter, si peu que ce soit, des traces d'un si grand homme, *jussisse constat cauto ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minime discedere* ». Le Souverain Pontife énumère ensuite plusieurs des grandes familles religieuses qui s'étaient donné cette loi : « Sans parler, dit-il, de la famille dominicaine, qui se glorifie de ce Maître incomparable, en quelque sorte comme d'un bien propre, que soient tenus par la loi que nous venons de dire les Bénédictins, les Carmes, les Augustiniens, la Compagnie de Jésus, et d'autres saints Ordres en grand nombre, les statuts de chacun d'eux en témoignent ».

Les Universités.

L'esprit du Souverain Pontife « se reporte en-

suite avec un plaisir extrême, *magna cum voluptate provolat animus*, à ces Académies et à ces Écoles si célèbres qui fleurirent autrefois en Europe, savoir : Paris, Salamanque, Complut, Douai, Toulouse, Louvain, Padoue, Bologne, Naples, Coïmbre et d'autres très nombreuses. De ces Académies, nul n'ignore que le nom grandissait avec les siècles et que leurs sentences, demandées,, quand il s'agissait des affaires les plus graves, étaient du plus grand poids dans toutes les parties. Or, il est reconnu que dans ces grands asiles de la sagesse humaine, Thomas siégeait en souverain comme dans son royaume : *Jamvero compertum est in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis, tanquam in regno suo, Thomam consedisse principem;* et que les esprits de tous, docteurs ou auditeurs, d'un consentement merveilleux, se rendaient et restaient au repos sur le magistère et l'autorité du seul Docteur Angélique : *Atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse* ».

Les Papes et les Conciles.

Après avoir cité ensuite quelques-uns des innombrables témoignages des Pontifes romains, ses prédécesseurs, et rappelé que « les Conciles œcuméniques eux-mêmes, où brille, cueillie de toutes les parties de l'univers, la fleur de la sagesse, se sont toujours appliqués à honorer d'un honneur spécial Thomas d'Aquin », Léon XIII remarque qu' « on dirait que dans les Conciles de Lyon, de Vienne, de Florence, du Vatican, Thomas avait assisté aux délibérations et aux

décrets des Pères et qu'il les avait presque présidés, luttant avec une force inéluctable et un triomphe complet contre les erreurs des Grecs, des hérétiques et des rationalistes : *Deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene præfuisse dixeris, adversus errores Graecorum, hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem.* Mais », continue le grand Pape, comme étonné lui-même et émerveillé du fait qu'il va signaler, « la plus grande gloire de Thomas et qui lui est tout à fait propre, car en cela il ne communique avec aucun autre des Docteurs catholiques, c'est que les Pères du Concile de Trente voulurent que fût placée ouverte sur l'autel, au milieu du Conclave, en même temps que les Livres de la Sainte-Écriture et les Décrets des Souverains Pontifes, la *Somme* de Thomas d'Aquin, d'où l'on tirerait les avis, les raisons, les oracles ».

Les défenseurs de saint Thomas.

Cette autorité souveraine du saint Docteur qui s'imposa dès le début avec l'ascendant irrésistible et universel que nous venons de voir ne devait pas laisser que de rencontrer, dès le début aussi, et sur tout le cours des siècles, comme nous l'avons vu, des esprits inquiets, ou téméraires, ou maladifs, ou intéressés, qui refuseraient de l'accepter dans sa simplicité lumineuse. Plusieurs, d'ailleurs, même en se séparant de lui, jusque parmi les ennemis de l'Église, ne pouvaient s'empêcher de lui rendre hommage. C'est toujours le Pape Léon XIII, qui le souligne dans son Encyclique : « A cet homme incompa-

rable, dit-il, était réservée encore cette palme ou cette gloire, qu'il arracherait des hommages, des éloges et l'admiration aux adversaires même du nom catholique. Car il est de notoriété établie qu'il s'en est trouvé, parmi les chefs des factions hérétiques, qui ont avoué ouvertement, qu'une fois enlevée du milieu des controverses la doctrine de Thomas d'Aquin, ils se faisaient forts de pouvoir facilement combattre avec tous les docteurs catholiques et les vaincre, et dissiper l'Église (Bèze, Bucer). — Espoir assurément insensé, ajoute le Pontife, mais témoignage non suspect : *Inanis quidem spes, sed testimonium non inane* ». — Il ne se pouvait pas que les ennemis, les opposants, et les contradicteurs ne trouvent, pour leur répondre, de fidèles disciples du Maître, qui s'appliqueraient à venger la vérité de sa doctrine.

Jean Capréolus.

Le premier en date, parmi les plus célèbres, et qui devait, pour ce motif en même temps que pour l'excellenee de son œuvre, mériter le titre glorieux de Prince des thomistes — *Thomistarum Princeps*, — fut Jean Capréolus (mot latinisé du languedocien Cabrol ou Cabrolier), natif de Rodez, dans le Rouergue, fils du couvent dominicain de cette ville, mais surnommé le Toulousain, parce qu'il appartenait, par son couvent, à la Province de Toulouse, et qu'il avait exercé, dans cette dernière ville, l'office de Régent des études. Son grand ouvrage a pour titre : *Defensiones theologiae divi Thomæ Aquinatis*. Il y suit l'ordre du livre des *Sentences*, qui était toujours le

manuel classique expliqué dans les écoles. Et, à l'occasion de telles ou telles questions plus particulièrement discutées, il s'applique à défendre saint Thomas contre les adversaires les plus en vue qui attaquaient sa doctrine. Lui-même, du reste, a excellemment défini, en quelques mots très simples, d'une admirable modestie, l'objet et le caractère de son travail. « Avant de venir aux conclusions, dit-il en ouvrant la première question, je la fais précéder d'une déclaration que je veux qu'on ait présupposée au cours de tout l'ouvrage; et c'est que j'entends ne rien apporter de propre, mais seulement reproduire les opinions qui me semblent être la pensée de saint Thomas, ni introduire d'autres preuves pour les conclusions en dehors de ses paroles, si ce n'est rarement. Quant aux objections d'Auriol, de Scot, de Durand, de Jean de la Rive, d'Henri (de Gand), de Guy du Carmel, de Warron, d'Adam (disciple d'Occam) et autres qui attaquent saint Thomas, je me propose de les amener en leur lieu et de les résoudre par les textes de saint Thomas ».

Nous retrouvons, dans cette énumération, les grands adversaires de saint Thomas que nous avions rencontrés parmi les antiscolastiques ou les antithomistes du quatorzième siècle. Ce furent précisément leurs attaques, qui incitèrent Capréolus à prendre la plume dans la première moitié du siècle suivant; et l'objet principal de son livre est de les repousser en y répondant victorieusement. Il reproduit leurs objections dans

l'intégrité de leur texte; ce qui rend son livre extrêmement précieux : car il tient lieu de toute une bibliothèque. La connaissance des œuvres de saint Thomas que son travail accuse montre jusqu'à quel point on les étudiait dans l'Ordre de Saint-Dominique. Mais ce qu'on ne saurait trop faire remarquer, c'est la sobriété et la solidité de ses réponses. Bien qu'obligé de tenir tête à des opposants qui altéraient déjà, par leurs subtilités outrées et par une terminologie surchargée et tourmentée, la noble simplicité du grand siècle de la scolastique, il s'est tellement imprégné de la pensée et de la langue de saint Thomas, qu'on croirait, à lire ce qu'il ajoute au texte du saint Docteur pour réfuter directement les adversaires, que c'est encore et toujours saint Thomas lui-même qui parle.

Silvestre de Ferrare.

L'œuvre de Capréolus était une œuvre de défense, non un commentaire proprement dit. François Silvestre de Ferrare, appelé communément *Ferrariensis,* devait être le premier qui s'attacherait à suivre point par point le texte de saint Thomas dans l'une de ses œuvres. Il est à remarquer cependant que ce ne fut point la *Somme théologique* qui provoqua, la première, l'idée d'un commentaire suivi. La *Somme théologique* ne comptait encore qu'à titre de livre juxtaposé aux *Sentences* de Pierre Lombard, comme l'un des autres commentaires de ces *Sentences*. Et qu'elle qu'en fût la perfection, elle n'avait point pris la place qui devait être la sienne dans l'économie des études. La *Somme*

contre les Gentils, au contraire, par son caractère même apologétique, avait, dès le début et pendant tout le quatorzième siècle, attiré très spécialement l'attention. Nous avons vu que Traini, dans son *Triomphe de saint Thomas*, l'avait placée ouverte sur les genoux du saint Docteur, comme aussi, du reste, Benozzo Gozzoli, dans son imitation de ce *Triomphe.* Ferrariensis la choisit pour son livre de texte. Il la suit, chapitre par chapitre, dégageant les conclusions et leurs preuves, et insérant, au fur et à mesure, les explications ou les discussions que le texte provoque.

Cajétan.

Cajétan devait aussi s'inspirer de cette méthode, mais en l'appliquant à la *Somme théologique.* C'est lui, en effet, qui fut le premier à consacrer, par un commentaire en vue de l'enseignement dans les écoles, la *Somme théologique* comme livre de texte destiné à remplacer le livre des *Sentences.* Son initiative coïncide avec celle de Silvestre de Ferrare pour la *Somme contre les Gentils.* Le travail de celui-ci date des environs de 1516. Et le commentaire de Cajétan s'échelonne de 1507 à 1522. Chacun d'eux a mérité de devenir classique; et le Pape Léon XIII, dans l'édition nouvelle des œuvres de saint Thomas ordonnée par lui et qui porte son nom, a voulu qu'ils fussent joints officiellement au texte de saint Thomas.

François Vittoria.

Environ dans le même temps où Silvestre de Ferrare, à Bologne, et Cajétan, à Rome, écrivaient leur commentaire des deux *Sommes*, en

Espagne, dans l'Université de Salamanque, où il allait inaugurer cette lignée glorieuse des grands Dominicains qui rempliraient tout le seizième siècle, François Vittoria introduisait officiellement la *Somme théologique* comme livre de texte, dans sa chaire de Prime. On a de lui un commentaire sur la *Secunda-Secundae*, qui se recommande par des vues profondes sur le droit naturel. Ces questions, d'ailleurs, de droit naturel et d'économie politique devaient tout spécialement attirer l'attention de l'école espagnole au cours du seizième siècle, en raison même des révolutions qui bouleversaient alors les États de l'antique chrétienté.

Melchior Cano.

Les mêmes raisons d'opportunité et d'adaptation aux exigences des temps nouveaux amenèrent Melchior Cano, successeur immédiat de Vittoria dans la chaire de Prime à Salamanque, de 1546 à 1552, à donner ce livre magistral des *Lieux théologiques*, où il joignit à une doctrine excellente et qui constituait une discipline nouvelle, une forme littéraire insoupçonnée jusque-là dans les écoles. Après lui, viennent, sans interruption, dans la même chaire, de 1552 à 1560, Dominique Soto; de 1560 à 1564, Pierre de Sotomayor; de 1564 à 1576, Jean Mancio de Corpore Christi; de 1576 à 1580, Barthélemy de Médina; de 1581 à 1604, Dominique Bañez.

Dominique Bañez.

Ce dernier devait mériter d'être pris comme point de mire par les opposants au pur thomisme, sur lequel on voulait donner le change en essayant de l'appeler du nom de Bañez lui-

même, sans songer que c'était, au contraire, couvrir Bañez d'une gloire peu commune, en appelant de son nom la plus pure doctrine de saint Thomas. Le bannésisme, en effet, se ramène, en son point essentiel, à la doctrine de la grâce efficace par elle-même, ou, plus précisément encore, à la doctrine de la prémotion et même de la prédétermination qui fait de Dieu, au sens le plus absolu et le plus transcendant, la première cause de tout agir créé, sans en excepter l'agir de la créature libre, en ce qu'il a de plus libre, savoir le choix du libre arbitre : d'une manière positive, quand il s'agit du bien ; par mode de permission, quand il s'agit du mal. Ce point de doctrine, qui a été le centre de toutes les discussions, appelées, par cela même *De Auxiliis*, peut paraître difficile à admettre, même à de vrais amis de la doctrine de saint Thomas, qui, pour ce motif, essayent de se persuader que le saint Docteur ne l'enseigne pas. Mais, à qui veut lire, dans son texte le plus authentique et indépendamment de tout préjugé d'école ou d'influence de commentateur, l'œuvre de saint Thomas, aucun doute n'est possible sur sa véritable pensée.

Prédétermination et libre arbitre.

Nous nous permettons de renvoyer ceux de nos lecteurs qui voudraient pleinement s'édifier là-dessus, aux textes de saint Thomas, que nous avons groupés, dans notre *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, à propos de l'article 5 dans la question 105 de la *Première Partie* (tome V, p. 298-320). Quant à la difficulté

principale, on pourrait dire unique, faite toujours contre cette doctrine, et qui se tire de l'accord de la liberté avec une telle prémotion et prédétermination, nous avons eu l'occasion de faire remarquer, un nombre infini de fois, au cours de notre Commentaire, qu'elle repose sur une notion incomplète ou fausse de la liberté créée. Dire que Dieu ne peut pas prémouvoir ou prédéterminer, dans son acte bon, la volonté libre créée, sans détruire sa liberté, c'est confondre la liberté avec l'indépendance. Or, la liberté ne consiste pas dans l'indépendance, quand il s'agit de la créature, à l'endroit de tout agent supérieur. Elle consiste dans la maîtrise de la volonté sur son acte. Cette maîtrise est toujours assurée, du simple fait qu'il s'agit d'un bien particulier ne remplissant point la capacité de vouloir qui est faite pour le bien comme tel. Dès lors, même si Dieu incline la volonté à vouloir tel objet déterminé, il n'en demeure pas moins que la volonté le voudra librement, si cet objet est un bien particulier et fini : elle ne saurait, en effet, être emplie par lui, puisqu'elle est faite pour l'infini ; par conséquent, elle garde toute la maîtrise de son acte. Elle ne se porte de tout son poids qu'au bien comme tel. A tout bien particulier ou fini, qui n'a qu'un lien ou rapport de contingence au bien comme tel, la volonté, même si elle s'y porte et qu'elle s'y porte parce que Dieu l'y porte, ce qui est le cas de tout acte de vouloir qui se termine à un vrai bien pour le sujet, ne s'y portera jamais *de tout*

son poids; elle garde, en elle, une infinie capacité de ne pas s'y porter : son acte est déterminé; mais elle ne l'est pas dans sa faculté de vouloir.

Sainte Thérèse

La doctrine de Bañez, qui n'était, sur le point essentiel qui la spécifie, que la plus pure doctrine de saint Thomas, ravissait d'aise et de contentement la grande sainte dont les écrits, comme ceux de sainte Catherine de Sienne, devaient jouir, dans l'Église, d'une autorité exceptionnelle. Sainte Thérèse fut la pénitente, la dirigée de Dominique Bañez; et, dans ses lettres, elle a maintes fois exprimé sa reconnaissance à l'endroit des fils de Saint-Dominique, pour la saine doctrine qu'ils lui avaient communiquée. On peut dire de sainte Thérèse ce que nous avons dit de sainte Catherine de Sienne, qu'elle est vraiment thomiste, au sens plein et profond de ce mot, même en ce qu'il peut revêtir de plus spécial comme doctrine d'école. Ne dit-elle pas, quelque part, qu'elle ne sait comment traduire à Dieu sa gratitude de lui avoir fait comprendre une vérité qu'elle estime de la plus haute importance pour l'intelligence de ses états d'âme, et qui n'est pas autre que la doctrine thomiste de la distinction réelle de l'âme et de ses facultés.

Nous pourrions évoquer bien d'autres noms également célèbres dans l'ordre de la sainteté et de la doctrine spirituelle ou mystique — tel, par exemple, le collaborateur de sainte Thérèse, dans la réforme du Carmel, l'admirable saint Jean de la Croix, — qui, eux aussi, demeurent en étroite

dépendance avec l'enseignement de saint Thomas. Mais il faut nous borner.

Jean de Saint-Thomas.

Revenant donc aux Maîtres de la doctrine, soit philosophique, soit théologique, dans l'ordre des écoles, nous signalerons, après Dominique Bañez, cet autre dominicain espagnol, dont le nom compte parmi les plus en vue dans l'École, Jean de Saint-Thomas. Son *Cursus philosophicus* n'a peut-être pas été dépassé, comme exposé de « la pensée vraie, exacte, et génuine d'Aristote et du Docteur Angélique ». Dans ses œuvres de théologie, il ne fait pas, comme Ferrariensis ou Cajétan, un commentaire suivi de l'une des deux *Sommes*. Il se conforme plutôt, par nécessité de polémique autant que par goût naturel, à la méthode inaugurée par Suarez, et qui consiste à instituer, à l'occasion de tel ou tel article de saint Thomas, de véritables traités nouveaux et autonomes, souvent très étendus. Cette méthode offre des avantages réels pour l'ampleur et la personnalité des exposés nouveaux. Elle convient surtout aux besoins de la controverse, mais ne doit jamais préjudicier à la lecture suivie, intégrale et ininterrompue du texte de saint Thomas.

Les Carmes de Salamanque.

La même remarque s'impose au sujet du grand *Cursus theologicus* des Carmes de Salamanque, appelés communément du nom de *Salmanticenses*. Il serait difficile de trouver quelque chose de plus complet, de plus fouillé, de mieux renseigné sur toutes les controverses d'école ; et d'un meilleur esprit, au point de vue thomiste. Leur

lecture est d'un haut intérêt et du plus grand secours, notamment dans l'ordre des disputes d'école. Toutefois, cette lecture ne saurait remplacer, dans l'ordre de la contemplation doctrinale, le contact direct, immédiat, et tout pur avec la pensée de saint Thomas dans la simplicité et la limpidité de son texte.

Gonet.

Tandis que l'Espagne donnait la magnifique floraison thomiste que nous venons de voir, la France, au dix-septième siècle, fournissait, elle aussi, des théologiens, des philosophes, des ascètes ou des mystiques, dont le nom vient en bonne place parmi les représentants du thomisme. Le premier en date est l'auteur du *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Jean-Baptiste Gonet, de Béziers, dans la Province de Toulouse de la stricte observance, professeur à l'Université de Bordeaux. Sa méthode est celle de Jean de Saint-Thomas et des Carmes de Salamanque. Il l'applique à réfuter les attaques les plus récentes contre l'enseignement de l'école thomiste, notamment l'accusation de calvinisme lancée contre cet enseignement; et aussi à combattre les erreurs de Jansénius ou de Baïus, touchant les questions relatives à la nature de l'homme dans ses rapports avec la grâce et l'état d'innocence. Pareillement, il lutte avec une énergie indomptable contre la théorie d'un certain probabilisme, en morale, qui est, en effet, bien difficile à accepter par la saine raison; et il défend nettement le probabiliorisme. Son *Clypeus* est une œuvre de très haute valeur, qui le range à côté

des grands thomistes dont nous avons déjà donné les noms. Vraiment, ces hommes-là étaient des esprits d'une merveilleuse puissance; et il est bien fâcheux qu'ils soient si peu connus des penseurs du dehors : ceux-ci ne se doutent pas que dans l'ordre de la pensée pure, ils trouveraient là des maîtres qui les raviraient.

Massoulié.

Sur la fin du dix-septième siècle, paraissait à Rome, avec des approbations très spéciales, un livre qui porte, lui aussi, mais sous une forme nouvelle, la marque de cette maîtrise et de cette puissance que nous venons de souligner. Il s'agit du livre écrit par le P. Antonin Massoulié, fils, lui également, de la Province de Toulouse, dont il avait été Provincial, et qui était alors socius du Père général, Antonin Cloche, de la même Province. Le titre donné à ce livre par son auteur en précise l'objet, la portée, l'esprit et la méthode. Il est ainsi formulé : *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata* : — saint Thomas, interprète de lui-même, au sujet de la motion divine et de la liberté créée : d'abord, en général; et puis, très spécialement, dans l'ordre surnaturel, ou au sujet de la grâce divine. Ce livre, on le voit, nous jette en plein dans la grande querelle dite *De Auxiliis*, dont nous aurions dû dire, plus haut, que le fameux Thomas Lemos, avait été, du côté des dominicains et des thomistes, le si redoutable champion. Mais, déterminément, l'auteur entend se borner à la justification de la position thomiste,

définie par nous, d'un mot, quand nous avons parlé de Bañez, en montrant, par les seuls textes de saint Thomas, en quelque sorte, que cette position est, à n'en pas douter, la position même du saint Docteur.

Goudin.

Ces mêmes questions, de la grâce et du libre arbitre, provoquaient, à la même époque, un autre travail de grande valeur où s'affirmaient quelques vues qui purent paraître hardies, au regard du thomisme de l'École, mais qui émanaient d'un homme autorisé entre tous pour la claire exposition de la doctrine philosophique de saint Thomas et d'Aristote. C'était un traité sur la grâce, dû à la plume d'Antoine Goudin, auteur d'un Manuel de philosophie thomiste, qui n'a pas encore été surpassé, dans l'ordre strictement philosophique, comme assimilation parfaite de l'enseignement péripatiticien et comme limpidité d'exposition dans un latin aussi coulant qu'il est impeccable et merveilleusement simple. Une traduction française a été faite de ce Manuel, dans la seconde moitié du siècle dernier. On regrette seulement que dans les questions touchant à l'ordre des sciences physiques, Goudin n'ait pas su distinguer entre les principes proprement philosophiques d'Aristote et de saint Thomas, qui devaient, en effet, demeurer à tout jamais, et le côté de l'expérimentation qui était destiné à amener de si grands progrès à partir de Bacon et de Descartes. Les réfutations de ce dernier laissent beaucoup à désirer sur ce point et seraient de nature à diminuer le

crédit de son livre, qui, de par ailleurs, mérite de rester à la toute première place.

Contenson.

Parmi la pléiade des Thomistes que nous venons de nommer et qui appartenaient tous à la Province dominicaine de Toulouse, où brillait la stricte observance promue par le grand religieux que fut Sébastien Michaelis, nous devons signaler encore un autre nom, particulièrement sympathique. Né dans le diocèse de Condom, vers l'époque où Bossuet en serait bientôt l'évêque titulaire, il fut attiré à l'Ordre de Saint-Dominique par la parole et les exemples de l'ardent thomiste que fut Vincent Baron, prêchant alors à Montauban, et fit profession, à l'âge de seize ans, dans le couvent de Toulouse, au mois de février 1657. A l'âge de vingt-quatre ans, nommé professeur de philosophie à Albi, il souleva, dans cette ville, un véritable enthousiasme par l'éclat de son enseignement. Revenu à Toulouse, il fut nommé professeur de théologie ; et enseigna cette science pendant quelques années, jusqu'au moment où atteint par un mal précoce, il fut terrassé, tandis qu'il prêchait l'Avent de 1674, à Beauvais. Il mourut dans cette ville, le lendemain du jour de Noël, à l'âge de trente-trois ans. L'œuvre qu'il laissait devait occuper une place à part, dans le cycle des grandes productions de l'École thomiste. C'est aussi un Commentaire de saint Thomas dans sa *Somme théologique ;* mais avec cette forme nouvelle, qu'il appuie, très spécialement, du côté de la saveur de l'enseignement du Maître. Il se

propose de réagir contre l'abus que certaines polémiques ont amené dans l'École et qui fait qu'auprès de certains docteurs on n'y trouve plus que la « bourbe d'arguments sophistiques, — *sophismatum faeces* ». Pour lui, il intitule son œuvre : *Theologia mentis et cordis :* la Théologie de l'esprit et du cœur. Et l'ouvrage répond excellemment au titre. A côté des « spéculations », qui composent chaque chapitre, on trouve des « réflexions » du plus haut intérêt au point de vue scripturaire, patristique et ecclésiastique.

Capponi.

Ce besoin de maintenir l'enseignement théologique de l'École en contact avec les sources scripturaires et patristiques et de veiller à ce qu'il porte des fruits de vie intense dans l'âme des auditeurs, avait déjà, au siècle précédent et en Italie, suscité un travail analogue à celui que nous venons de signaler dans l'œuvre de Vincent Contenson. Séraphin Capponi, avait, lui aussi, dans son Commentaire explicatif de la lettre de la *Somme*, ajouté, à la suite de chaque article, des « appendices », qui étaient déjà, un peu, ce que devaient être les « réflexions » de Contenson. L'œuvre de Capponi garde, aujourd'hui, toute sa valeur.

Gotti.

En Italie encore, mais dans la première partie du dix-huitième siècle, devait paraître un autre grand représentant de l'École thomiste que préoccuperait aussi, sous une autre forme, le même zèle pour l'union de la scolastique avec l'Écriture et la patristique. Il procède, comme l'avaient fait Jean de Saint-Thomas et les Car-

mes de Salamanque, par traités, questions, doutes et paragraphes. Mais au cours des disputes et des controverses scolastiques, il insère avec une abondance et un à-propos du meilleur goût, les textes de l'Écriture et des Pères qui fondent ou appuient la doctrine exposée par l'École. Il ne craint pas d'ailleurs de se prononcer sur les diverses interprétations de l'Écriture qu'ont pu amener les controverses protestantes et la hardiesse de certains critiques, dût-il, même, se séparer de Cajétan, qui, parfois, s'était trop laissé impressionner par les nouveautés. Sa doctrine est d'une sûreté parfaite; et son exposé, d'une clarté qu'il serait difficile de surpasser. L'autorité de son œuvre, outre sa valeur intrinsèque, s'augmente de la dignité cardinalice dont il fut revêtu.

Sylvius.

Les auteurs dont nous avons parlé jusqu'ici comme représentants de l'École thomiste, à la seule exception des Carmes de Salamanque, appartenaient tous à l'Ordre de Saint-Dominique. Avec eux, et en très bonne place, nous devons signaler un chanoine de Belgique, professeur à l'Université de Douai, qui vivait dans la première moitié du dix-septième siècle, et qui nous a laissé, de toute la *Somme théologique,* y compris le *Supplément*, un Commentaire digne, de tout point, de figurer à côté des meilleurs. Il suit saint Thomas article par article, en donne l'explication littérale, selon qu'il en est besoin, et ajoute, lorsque la question le demande, mais brièvement, pour qu'on

ne soit pas exposé à perdre de vue la suite du texte du saint Docteur dans sa lettre même, les indications et solutions nécessaires, portant sur les controverses agitées dans l'École. A l'exemple des derniers auteurs que nous avons cités, il apporte, avec soin, les témoignages de l'Écriture ou des Pères et des Docteurs qui confirment la doctrine qu'il défend et qui est toujours, dans sa pureté parfaite, la doctrine de saint Thomas appelé si bien par lui « le Docteur angélique et commun : *Doctor angelicus et communis* ». Une particularité qu'il nous plaît de signaler au sujet de Sylvius, est que se conformant à l'esprit des grandes Universités et des grands Docteurs du treizième siècle, il a su joindre à l'étude de la théologie, l'étude directe de l'Écriture-Sainte. Il a lu et commenté les quatre premiers livres de Moïse : la *Genèse*, l'*Exode*, *le Lévitique* et les *Nombres*.

Bossuet.

Quand nous parlons d'étude directe de l'Écriture-Sainte et d'étude des Pères, comme devant se joindre, pour le thomiste parfait, à l'étude de la théologie scolastique, un nom se présente à nous, qui domine tous les autres. Il occupe d'ailleurs, et dans tous les ordres, comme orateur, comme polémiste, comme historien, comme philosophe, comme éducateur, comme interprète de l'Écriture et des Pères, comme théologien, comme évêque, comme conseiller des Papes et des rois, le faîte des temps modernes. On a pu le considérer comme la personnification même de l'esprit ou

du génie français en ses qualités les plus hautes et les mieux harmonisées. A lui seul, il est la plus magnifique démonstration de la vitalité du thomisme se traduisant au dehors et s'imposant à l'admiration de ce que l'esprit humain, dans nos temps les plus modernes, compte de plus éclairé et de plus cultivé. D'autant que c'est au sens le plus précis et le plus strict, en même temps que le plus large et le plus haut, que nous donnons à Bossuet le nom et le titre de thomiste. Il avait, pour saint Thomas, une admiration sans bornes. Presque toujours, quand il le nomme ou qu'il le cite, il l'appelle : ce grand homme! Et il s'était nourri de sa doctrine si excellemment que dans toutes ses œuvres, mais surtout dans les exposés de doctrine, et plus spécialement dans ses sermons, on dirait qu'il ne fait que traduire dans une langue magnifique et avec la splendeur de son génie l'enseignement du saint Docteur. Quant au point précis qui spécifie le thomisme le plus pur dans les controverses de l'École, nul n'ignore que Bossuet, dans son traité *du Libre arbitre*, l'a exposé avec une maîtrise et une puissance de conviction qui ne laissent aucun doute sur le choix auquel il s'était arrêté en pleine et parfaite connaissance de cause.

Saint François de Sales.

Après ce grand nom de Bossuet, nous en évoquerons un autre, antérieur au sien, comme date, et qui, pour se présenter avec moins d'éclat dans la sphère du génie transcendant et universel, ne laisse pas que d'exercer sur

les âmes ou les esprits, soit parmi les fidèles de l'Église catholique, soit même au dehors, un attrait puissant et doux. C'est le nom du saint évêque de Genève, apôtre du Chablais, et auteur des deux livres qui s'appellent : *l'Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu*. A la différence de Bossuet dans son Traité *du Libre arbitre*, saint François de Sales paraît un peu effrayé de la doctrine thomiste sur la prédestination. Il semble qu'on pourrait en donner comme raison, qu'il était en contact plus immédiat avec les difficultés que créait à son apostolat l'hérésie de Calvin, étrangement assimilée par certains à l'enseignement thomiste. Mais cette divergence particulière, quelque considérable qu'elle puisse paraître, ne saurait empêcher de ranger le saint évêque, placé, depuis, par l'Église, au nombre de ses Docteurs, parmi ceux qui ont vécu, à un titre spécial et en vertu de la sympathie intellectuelle la plus profonde, de la grande pensée de saint Thomas d'Aquin. Son traité *de l'Amour de Dieu* n'est qu'un tissu, merveilleusement ouvragé, d'extraits empruntés à l'enseignement de saint Thomas le plus pur et le plus authentique.

Saint Alphonse de Liguori.

Au siècle qui suivit le siècle de Bossuet, vient encore un autre nom que la piété, la doctrine, la sainteté, et la consécration de l'Église recommandent, excellemment, à notre attention émue et reconnaissante, dans l'énumération des glorieux fidèles disciples du Maître. C'est le doux et conciliant saint Alphonse de Liguori, que son

amour pour saint Thomas a rendu digne de devenir avec lui et à côté de lui, dans l'ordre de la morale, le Maître de la théologie catholique. Il n'est rien de plus édifiant ni de plus instructif que de voir avec quelle insistance saint Alphonse se défend de vouloir innover en fait de science sacrée, et surtout de vouloir en quoi que ce soit apporter un système ou une doctrine qui ne seraient pas dans la plus étroite dépendance à l'endroit de la pensée de saint Thomas, ou dans la plus parfaite harmonie avec elle.

Billuarl.

En deçà de ces grands noms consacrés par le génie et la sainteté, il est un autre nom que son œuvre a en quelque sorte popularisé dans les écoles et qui mérite de clore pour la période antérieure à celle de nos jours, la liste des maîtres de l'enseignement thomiste tel qu'il se donne, en effet, sous sa forme proprement scolastique. Charles-René Billuart est probablement, de tous les auteurs qui ont commenté ou expliqué saint Thomas, antérieurement à l'époque où nous vivons, celui dont les étudiants en théologie connaissent le mieux et le nom et les œuvres. Il est venu le dernier en date, ayant vécu et écrit dans la première moitié du dix-huitième siècle ; et, par suite, il a pu mettre à profit les œuvres de tous ceux qui l'avaient précédé. On retrouve, résumées en lui, les controverses qui avaient jusque-là partagé les esprits dans les diverses écoles. Il les a enrichies de précieuses digressions historiques ; et, du même coup, il facilite grandement l'étude de la

théologie, sous sa forme polémique et doctrinale, en fonction toujours de l'enseignement thomiste, dont il est le défenseur intégral.

Les contemporains.

La grande Révolution française qui marque la fin du dix-huitième siècle devait faire passer au second plan les controverses ou querelles d'École qui avaient absorbé jusque-là, parallèlement aux polémiques proprement religieuses suscitées par les erreurs protestantes et jansénistes, l'attention du public et les efforts des spécialistes. Déjà le mouvement philosophique antiscolastique dont nous avons parlé plus haut et qui s'était accusé si violent et si irréductible depuis le seizième siècle, accru de l'appoint qu'il trouva dans la réforme cartésienne et dans les oscillations des divers philosophes anglais, au dix-septième, jusqu'au moment où il fut capté et transformé en courant public irrésistible par les philosophes français du dix-huitième, avait commencé de distraire les esprits, dont un grand nombre s'intéressait moins désormais aux controverses théologiques et se portait plutôt aux nouveautés du dehors. A l'exception de Goudin, qui ne fut d'ailleurs pas heureux dans sa lutte contre Descartes, on ne voit pas de noms bien saillants, dans le groupe des représentants de la pensée thomiste, qui aient paru se préoccuper comme il l'eût fallu, du mouvement philosophique nouveau. Aussi bien, quand ce mouvement, devenu le tourbillon révolutionnaire, eut bouleversé tout l'ancien ordre de choses, on se trouva comme en présence

d'une carence des défenseurs-nés de l'ordre. En détruisant les Ordres religieux et en ruinant, pour un temps, l'organisation du clergé catholique en France, la Révolution avait, pour un temps aussi, rendu, en quelque sorte, impossible, toute grande manifestation de la pensée thomiste, parmi ses représentants officiels.

Joseph de Maistre.

Cette pensée, en ce qu'elle a de plus essentiel et de plus haut, trouva cependant, au milieu même et au lendemain de la tourmente révolutionnaire, un organe digne de la traduire et de la défendre. Dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans son livre *Du Pape*, le comte Joseph de Maistre se révèle un philosophe chrétien et thomiste de premier ordre, en même temps qu'un théologien du dehors au sens très aigu et très averti. Son contemporain, et, en quelque sorte, son digne émule, le comte de Bonald, relève, lui aussi, dans son fond essentiel, de la grande pensée thomiste. Toutefois, sa théorie sur l'origine du langage l'a fait ranger dans une école distincte, dont il est même, à vrai dire, le chef ou le père, l'école du traditionnalisme, qui devait être désapprouvée par Rome.

Balmès.

En Espagne, dans la première moitié du dix-neuvième siècle et alors que la pensée philosophique française se cherchait encore et n'aboutissait qu'à l'éclectisme de Victor Cousin, un philosophe de profession et de race, si l'on peut ainsi s'exprimer, se faisait l'initiateur hardi d'un mouvement de retour pur et simple à la philosophie de saint Thomas. Aristotélicien et tho-

miste, Balmès ouvrait la voie à la grande restauration doctrinale, qui devait être le fait le plus important du dix-neuvième siècle.

Le Père Lacordaire.

Dieu suscita, pour en être le premier instrument en France, un homme à la pensée haute et transparente, au cœur chaud et sensible, pour battre à l'unisson des plus nobles aspirations de son temps, au verbe de feu et à l'éloquence d'or, comme s'exprimait le religieux dominicain italien chargé officiellement d'examiner son livre de la *Vie de saint Dominique*, écrite au cours de son noviciat par ce postulant de génie, qui allait, par son ascendant irrésistible, réintroduire, au pays même de la Révolution, la vie religieuse au sein de laquelle avait paru et s'était épanoui dans toute sa splendeur le génie de Thomas d'Aquin. Lacordaire n'hésita pas à descendre de la Chaire de Notre Dame pour s'en aller chercher à Rome, parmi les fils de Saint-Dominique et les dépositaires officiels du thomisme, la doctrine qu'il sentait qui lui manquait pour répondre comme il le devait aux besoins des hommes de son temps ; et, à son retour, après ses années de probation et d'études, il inaugurait à Toulouse, devant le chef du saint Docteur, par un discours prophétique et triomphal, le nouveau règne de sa doctrine.

Le thomisme en France.

L'impulsion donnée par lui ne devait plus s'arrêter. Aussitôt commencèrent à paraître des éditions nouvelles, partielles ou complètes, des œuvres de saint Thomas. On se mit à traduire plusieurs de ses ouvrages : des *Opuscules*, la

Chaîne d'Or, le Commentaire des épîtres de saint Paul, la *Somme contre les Gentils*, la *Somme théologique* elle-même. Deux traductions de ce chef-d'œuvre du Maître parurent presque en même temps; et l'une d'elles était dédiée au P. Lacordaire. Mais quelle que dût être l'influence de ces divers travaux et de ces divers renouveaux, provoqués par l'action du grand orateur, c'est surtout par la restauration des foyers d'études thomistes que devaient constituer chacun des couvents de l'Ordre de Saint-Dominique en France, que l'initiative du P. Lacordaire agirait dans des proportions sans mesure pour la conquête des esprits modernes par la doctrine de saint Thomas.

Le Père Monsabré.

Bientôt l'un des fils spirituels en religion du restaurateur de l'Ordre de Saint-Dominique et son glorieux émule dans la chaire de Notre-Dame, le P. Monsabré, allait ériger ce monument, vraiment unique, de l'Exposé du Dogme catholique, où toutes les assises seraient du granit le plus pur taillé dans l'œuvre maîtresse du Docteur angélique et disposées avec tant d'art, avec une intelligence si parfaite des goûts et des besoins de nos contemporains qu'à écouter l'orateur ou à lire son œuvre on pouvait croire, non pas qu'il traduisait un enseignement donné au treizième siècle, mais qu'il formulait un corps de doctrine organisé par lui et fait tout exprès pour ses auditeurs ou ses lecteurs du dix-neuvième siècle.

Le Père Janvier.

Il devait en être de même, avec plus de vie encore, de l'œuvre oratoire et littéraire qui con-

tinuerait et compléterait, quelques années après, celle du P. Monsabré. A l'Exposé du Dogme, allait suivre l'Exposé de la Morale catholique, tiré de la même roche et formulé sur un plan analogue. Le P. Janvier, comme le P. Monsabré, donnerait, aux hommes de notre temps, en pleine Cathédrale de Paris, l'enseignement le plus fidèlement authentique, le plus scrupuleusement exact, puisé à l'unique source de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Mais plus encore que le P. Monsabré, qui s'était modelé sur le plan du *Credo*, le P. Janvier suivrait, jusque dans son plan rigoureux et si merveilleusement ordonné, la marche de saint Thomas, réalisant cette gageure de grouper autour de la première chaire du monde moderne un public d'élite, chaque année plus nombreux, en exposant dans son intégrité et dans son ordre la *Prima-Secundæ* et la *Secunda-Secundæ* de la *Somme théologique*.

Les Séminaires et les Instituts.

Aussi bien, conjointement avec l'éclat de cette diffusion éloquente de la doctrine de saint Thomas, un travail de pénétration et d'assimilation savante s'élaborait et se poursuivait dans les milieux professionnels de la philosophie et de la théologie catholique. Avant même que l'Encyclique *Æterni Patris* du Pape Léon XIII eût promu avec l'autorité souveraine du Siège de Pierre le retour à la philosophie de saint Thomas, plusieurs Séminaires de France avaient eu l'heureuse inspiration de se mettre ouvertement à l'école du saint Docteur. C'est de l'un de ces foyers d'études animés du plus pur esprit tho-

miste, que devait sortir, pour venir à l'Ordre de Saint-Dominique, et y fournir une riche carrière d'enseignement philosophique, celui qui prendrait l'initiative hardie de fonder une Revue qui s'enorgueillirait de porter, devant le public le plus moderne et le plus difficile, le nom même de saint Thomas. La *Revue Thomiste* du P. Coconnier, fondée par lui quand il était professeur à l'Université catholique et dominicaine de Fribourg, en Suisse, avait germé dans sa pensée quand il était encore jeune professeur de philosophie au Grand-Séminaire de Laval ou du Mans. La fondation des Instituts catholiques, en 1878, devait consacrer et développer la précieuse initiative de ces Grands-Séminaires si heureusement inspirés.

L'Encyclique Æterni Patris.

Mais toutes ces initiatives privées ou limitées allaient être dépassées et haussées jusqu'à une mesure qui atteindrait l'univers catholique tout entier, par l'acte souverain du Pape Léon XIII instaurant à nouveau, d'office, dans tous les milieux où s'enseignent, au sein de l'Église, la philosophie et la théologie, le règne de Thomas d'Aquin. L'Encyclique *Æterni Patris*, datée du 4 août 1879, peut être regardée, à bon droit, comme l'acte le plus important, dans l'ordre de la pensée pure, qui ait été accompli depuis la rupture du seizième siècle. Nous avons entendu nous-même, de la bouche de l'auguste Pontife, à la date du 1er août 1900, c'est-à-dire presque à la fin de ce Pontificat si riche en documents de la plus haute portée, le témoignage de la vive sa-

tisfaction éprouvée par ce grand Pape au souvenir de son Encyclique et à la pensée ou à la constatation de la révolution salutaire opérée par elle dans le monde des hautes études catholiques. — « De toutes mes Encycliques, disait-il, celle qui me tient le plus au cœur, c'est l'Encyclique *Æterni Patris* ».

La nouvelle floraison thomiste.

A partir de cette Encyclique, en effet, tous les Séminaires, tous les Instituts, toutes les Universités, tous les maîtres de l'enseignement catholique, soit parmi les membres du clergé séculier, soit parmi les membres des divers Ordres religieux, se voyaient engagés d'office à prendre comme Maître de leur enseignement en philosophie et en théologie scolastique Thomas d'Aquin. Depuis lors, les actes du Saint-Siège se sont succédés d'une façon ininterrompue pour étendre encore et rendre plus précise, plus pressante, si possible, cette obligation. Il ne se pouvait pas qu'une volonté aussi formelle et aussi expresse de l'Église ne fût obéie et ne portât ses fruits. C'est désormais un fait acquis. Le Thomisme — au sens plein de ce mot et pour autant qu'il désigne l'attachement sincère et complet à l'enseignement donné par saint Thomas, à ses principes, à sa méthode — est la doctrine de tous dans l'Église. On pourra, ici ou là, ne pas entendre toujours de la même manière, quant au détail de la doctrine, tel ou tel point particulier. Mais tous voudront, d'un même zèle, d'un même cœur, d'un même élan, vivre de la pensée du saint Docteur. Là viendront, assurément, en

première ligne, et par droit de famille, tous les frères de saint Thomas en saint Dominique, parmi lesquels nous citerons, comme plus particulièrement illustres, les Zigliara en Italie, et les Gonzalez en Espagne, tous deux cardinaux de la sainte Église. Du rang des cardinaux encore, nous nommerons, avec le cardinal Satolli, qui les avait précédés, les Lorenzelli, les Mercier, les Billot, que leur culte pour saint Thomas unit en une même fraternité de gloire. Et autour de ces grands noms rayonne toute la pléiade des maîtres de l'enseignement de l'Église catholique.

Le thomisme au dehors.

Ce rayonnement du thomisme s'est communiqué au dehors. Le nom et les œuvres de saint Thomas ne sont plus pour les hommes de la Sorbonne en France et des Universités étrangères ce que les découvrait un Victor Cousin, quand il signalait à quelques amis, vers 1830, l'œuvre d'un certain *Aquinas* qui lui paraissait digne d'intérêt et d'attention. Déjà un Jules Simon avait dit, parlant des Commentaires de saint Thomas sur Aristote, qu'ils étaient « les plus instructifs et les plus intéressants qu'on puisse lire ». Et tel était bien aussi le sentiment de Barthélemy Saint-Hilaire, qui déclarait que pour entendre Aristote il fallait le lire avec saint Thomas. Bien plus, on a pu voir, un moment, dans la Sorbonne de Paris, un professeur instituer un cours public de philosophie thomiste. Il est vrai que ce cours émanait d'un professeur libre. Mais le fait seul que la Sorbonne avait ouvert ses portes à un cours de saint Thomas, et que pendant

plusieurs années, l'auteur de ce cours, M. Gardair, y put faire entendre à un auditoire de choix le plus pur enseignement du saint Docteur, est la preuve non douteuse que l'esprit public n'était plus celui d'autrefois. Lorsque parut le tome VI de notre *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, la *Revue de métaphysique et de morale*, en son numéro de mai 1912, supplément (p. 6), voulait bien avouer que « l'ignorance où sont les philosophes modernes de la scolastique est excessive, et, pour une bonne part, fondée sur des préjugés injustifiés ». Elle ajoutait même, au sujet de l'œuvre de saint Thomas dans la *Prima-Secundae* de la *Somme*, que « les questions VI-XVII, où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains, révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, un philosophe grand pour tous les temps », précisant qu'on trouve là « une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées ». La *Revue* n'hésitait pas à conclure en invitant ses amis et tous ceux du dehors à « faire amende honorable ».

Les conquêtes du thomisme.

L' « amende honorable » par excellence était celle qui consisterait dans le retour pur et simple, résolu et merveilleusement lucide, faisant passer des rangs de la philosophie la plus moderne, la plus avancée et la plus hardie, à la doctrine du thomisme le plus intégral, de jeunes esprits animés du seul désir de trouver enfin le pain substantiel d'une vérité qui les nourrisse. N'a-t-on pas vu l'un d'eux, ancien disciple de

M. Bergson, fidèle à l'antique devise : *Amicus Plato, magis amica veritas*, écrire, avec tous les égards voulus, mais avec la haute conscience d'un devoir sacré accompli, une réfutation serrée et décisive des doctrines décevantes qui avaient été un moment les siennes, par le recours direct à l'enseignement de saint Thomas qu'il s'était assimilé avec le plus grand soin. L'on devait voir aussi bientôt une grande *Revue* se fonder, au lendemain de la Victoire, par une élite d'écrivains français universitaires, dans le but hautement avoué de « refaire l'esprit public en France par les voies de l'intelligence » et de « tenter une fédération intellectuelle du monde par la pensée française ». Comme pour marquer, dès le premier article publié par elle, ce que serait, dans l'ordre de ces « voies de l'intelligence » qu'elle se proposait de rouvrir toutes grandes aux penseurs français, et, par eux, à tous ceux du dehors, l'esprit qui la dirigerait, elle unissait, sous un même titre, ces trois noms : le Cardinal Mercier, Dante et saint Thomas. Et n'est-ce pas là, en effet, un magnifique symbole : ce qu'il y a de plus grand, de plus admiré dans le monde de la pensée moderne en saine philosophie, en haute littérature, en patriotisme, se faisant une gloire de compter au premier rang parmi les disciples de Thomas d'Aquin, redevenu pour tous le Maître par excellence.

ÉPILOGUE

A la date du 29 juin 1921, Sa Sainteté le pape Benoît XV publiait l'Encyclique *Fausto appetente die*, pour inviter l'univers catholique à célébrer dignement le VII[e] centenaire de la mort de saint Dominique. Il y parlait de Thomas d'Aquin, « ce fils de Dominique, par qui Dieu a véritablement daigné le plus illuminer son Église : *quo maxime Dominici alumno vere Deus Ecclesiam suam illuminare dignatus est* ». Puis, il ajoutait : « Cet Ordre (des Prêcheurs), déjà tenu en si haute estime pour son magistère de la vérité, a reçu la louange suprême, quand l'Église a proclamé que la doctrine de Thomas d'Aquin était la sienne propre : *cùm Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* ». En parlant ainsi, le Souverain Pontife faisait allusion aux derniers actes pontificaux accomplis par ses prédécesseurs immédiats et par lui-même, notamment à la publication du Code de Droit canon, qui édicte, en effet, deux textes de loi obligeant tous ceux qui enseignent dans l'Église et en son nom, pour la philosophie rationnelle et la théologie, à traiter de tout point les matières de leur cours et à former leurs disciples selon la méthode, la doctrine, les principes du Docteur angélique et à s'y tenir saintement. Il résultait de là manifes-

tement que l'Église faisait sienne la doctrine de Thomas d'Aquin. Mais la conclusion n'avait pas été dégagée en termes exprès par l'Église elle-même. Désormais, c'est chose faite. Le Souverain Pontife lui-même, s'adressant à toute l'Église, *ex cathedra*, dans un de ses documents les plus solennels, et fixant pour tous la portée des derniers actes pontificaux, les résume en ces mots : « *Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse*, l'Église a proclamé que la doctrine de Thomas d'Aquin était la sienne propre ».

Une telle parole, venant après de tels actes, consacre définitivement une ère nouvelle dans l'ordre de l'enseignement catholique.

Jusqu'ici, quelque admiration qu'on eût pour Thomas d'Aquin, on ne pouvait s'attacher à sa doctrine qu'en lui donnant une place de choix parmi toutes les autres ayant cours dans l'Église. Celles-ci gardaient un droit égal à être exposées à côté d'elle; et tout professeur qui préférait la première avait le devoir de justifier son choix par la comparaison de ces doctrines entre elles. Nul ne pouvait adopter, en elle-même et pour elle-même, comme doctrine unique, officielle, qui seule eût le droit d'être exposée en vertu de son seul titre, la doctrine de Thomas d'Aquin. Et cela explique les querelles ou controverses d'école qui se continuaient depuis des siècles au sein de l'Église, sans qu'il fût possible d'en prévoir la fin. Déjà le pape Léon XIII, dans son Bref au Cardinal Satolli, déplorait cet état de choses « qui n'avait que trop duré, au grand détriment

de la science chrétienne, *quae diutius jam catholicas scholas non sine magno scientiae christianae detrimento agitarunt* » (19 juin 1886).

Désormais, le temps de ces controverses ou de ces querelles d'école pour autant qu'elles visaient à faire prévaloir tel maître, telle doctrine ou tel enseignement, peut et doit être fini. Les professeurs qui enseignent au nom de l'Église n'ont plus à hésiter sur le choix de la doctrine à enseigner à leurs élèves. Ils n'ont plus à se partager entre les divers maîtres ou docteurs. L'Église a fait son choix définitif. Sans doute, depuis longtemps, on pourrait dire depuis toujours, elle avait montré ses préférences. Mais elle n'avait pas donné d'ordre ou de commandement formels et exprès. Même en sachant qu'on allait au-devant de ses désirs, on ne pouvait se dispenser de répondre à ceux qui croyaient pouvoir préférer d'autres doctrines. Le champ restait ouvert à la discussion, à la controverse, à la division et au partage des esprits. Outre cette division des esprits, il en résultait, pour les professeurs de la doctrine, l'inconvénient grave d'avoir à disperser leur effort et l'attention de leurs disciples. Quel avantage, au contraire, pour eux et pour leurs élèves, de pouvoir désormais se donner tout entiers à l'exposé suivi et ininterrompu d'une doctrine précise, organique, sans opposition et sans heurt, provenant d'un seul Maître, excellemment faite pour nourrir leurs esprits de la vérité la plus pure et la plus authentique.

Quant aux autres doctrines, *pour autant qu'elles*

s'opposeraient à celle de saint Thomas, elles devront désormais faire la matière ou l'objet d'une autre discipline. Elles ne relèveront plus du cours doctrinal proprement dit, mais du cours d'histoire. C'est là qu'on pourra continuer de les étudier avec le plus grand profit, et en y apportant même plus de soin que par le passé, en raison des progrès réalisés de nos jours pour tout ce qui touche aux méthodes et aux recherches historiques. Suivant l'ordre exprès du pape Pie X, dans son *Motu proprio* du 29 juin 1914, on en fera la critique à la lumière des principes de saint Thomas. Car aucune de ces doctrines, fût-elle la doctrine des plus grands ou des plus saints parmi les autres maîtres ou docteurs, « n'a jamais été recommandée, par les Pontifes romains, avec des louanges particulières, en telle sorte même qu'aux louanges se joignissent l'invitation et l'ordre de la répandre et de la défendre, que *dans la mesure où elle s'accordait avec les principes de saint Thomas ou qu'elle ne s'y opposait en aucune manière* ».

Voilà donc, désormais, nettement tracé le programme des maîtres ou de tous ceux qui enseignent dans l'Église catholique et en son nom. C'est avec une sainte joie que tous les enfants dociles de l'Église s'appliqueront à le réaliser, Le pape Léon XIII, qui déjà en formait le vœu, dans ce Bref au Cardinal Satolli que nous citions tout à l'heure, ajoutait, voulant, par avance, en marquer les fruits : « *Ab his palaestris merito Ecclesia expectare poterit fortissimos milites ad*

profligandos errores, ad rem catholicam defendendam. De ces écoles où les disciples seront ainsi formés, l'Église pourra à bon droit attendre de très puissants soldats, aptes à repousser les erreurs et à défendre la vérité catholique ».

Si, en effet, tous les maîtres du haut enseignement catholique dans l'Église se nourrissent eux-mêmes du très pur enseignement thomiste puisé à sa source, dans les écrits du saint Docteur, et s'ils forment leurs disciples en telle sorte que chacun, dans sa sphère d'action, s'applique à répandre cet enseignement autour de lui et à le mettre à la portée de tous, même de ceux du dehors, sans en excepter « la multitude elle-même », comme en témoignait le désir Sa Sainteté le pape Benoît XV, quels fruits merveilleux de pacification pour les esprits et pour les cœurs dans la pleine et parfaite possession de la vérité de Dieu, n'aura-t-on pas lieu d'en attendre. N'a-t-on pas dit, rappelant un beau mot de Pascal, que le premier devoir des hommes, leur besoin le plus impérieux, était d'apprendre à « bien penser ». Et qui donc, jamais, parmi les hommes, fut, au même titre que Thomas d'Aquin, « le Maître du bien penser »?

TABLE DES MATIÈRES[1]

1. Nous ne pouvions, dans cet ouvrage, fournir les indications bibliographiques ou donner les références qui correspondent à son contenu. Des volumes n'y auraient pas suffi; et, de plus, la suite de son exposé en eût été rompue et alourdie à chaque pas. Ce sont, en effet, toutes les branches du haut enseignement humain et divin qui sont ici en cause; et les résumés doctrinaux qui forment la partie centrale de l'ouvrage ne sont que le très pur extrait de toute l'œuvre de saint Thomas. Cependant, à l'occasion de la table des matières, nous indiquerons, d'un mot, sous forme de note, à la fin des divers chapitres, les quelques références qui nous paraîtront plus particulièrement de nature à être utilisées par nos lecteurs.

1. Cf. les divers travaux sur l'histoire de la philosophie ancienne; plus particulièrement sur Aristote. — Un aperçu excellent entre tous, en attendant l'histoire de la philosophie qu'il nous promet pour le dernier fascicule de son livre, est la première partie du premier fascicule des *Éléments de philosophie* (Introduction générale) de M. Jacques Maritain, chez Téqui, Paris.

2. A ce chapitre peut se rapporter tout ce qui a trait à l'Écriture-Sainte : texte; versions; introductions; exégèse;

---

commentaires. — Le champ est infini. — Pour l'universalité de nos lecteurs, nous recommandons, très spécialement, le *Manuel Biblique* par Vigouroux-Brassac, chez Royer et Chernoviz, Paris ; la *Sainte Bible* en un seul volume — traduction Crampon, chez Desclée. — Les presses de cet ouvrage furent détruites pendant la guerre ; mais on annonce, comme très prochaine, une nouvelle édition.

1. Ici viendrait toute la bibliographie relative aux écrits des Pères et des auteurs du Moyen âge. Le seul texte de ces écrits, avec la traduction latine pour les Pères grecs, jusqu'aux douzième et quatorzième siècles, forme, dans la Patrologie de Migne, plus de 300 volumes. — Nous signalerons à nos lecteurs, comme instruments de travail excellents entre tous, dans l'ordre de ces écrits, le *Précis de Patrologie* de M. Tixeront, Paris, Lecoffre-Gabalda ; et l'*Histoire de la philosophie médiévale* par de Wulf, chez Alcan, Paris.

---

1. A ce chapitre se rapportent les nombreux traités de l'Église, parus depuis le seizième siècle. Chacun pourra, au besoin, se référer à celui qu'il aura sous la main.

2. On annonce comme devant paraître dans un avenir prochain une *Vie* de saint Thomas écrite par le P. Mandonnet. La compétence exceptionnelle de son auteur permet d'augurer qu'elle sera du plus haut intérêt. Quelques

---

chapitres ont paru dans la *Revue des Jeunes*. — En attendant, on lira avec profit la vie de saint Thomas par le chanoine Didiot (grande édition); et, plus spécialement encore, l'excellent petit livre de M. Grabman, qui vient d'être traduit en français, sous ce titre : *Saint Thomas d'Aquin*, chez Beauchesne, Paris. — Du P. Mandonnet a déjà paru, en brochure, son travail, publié d'abord en articles dans la *Revue Thomiste* sur *les Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*.

1. L'exposé doctrinal des chapitres III, IV, V est tiré tout entier des livres d'Aristote et des Commentaires de saint Thomas. Pour le chapitre IV, ce qui a trait au principe vital et aux divers degrés de vie a été résumé en le rapprochant du chapitre XI, livre IV de la *Somme contre les Gentils*, où se trouve l'une des plus belles synthèses que nous devions au génie de saint Thomas. — Les Commentaires de saint Thomas sur Aristote n'ont pas été traduits et ne se trouvent, dans leur ensemble, que dans les éditions complètes des œuvres du saint Docteur. Une édition à part est en cours de publication. Le volume de la *Métaphysique* a déjà paru, édité par le R. P. Cathala, chez *Marietti*, à *Turin*, en Italie. — A ces chapitres se rapporte toute la bibliothèque des œuvres parues sur la philosophie aristotélico-thomiste. Elles sont innombrables.

---

1. Ce chapitre est le résumé ou la mise en œuvre des

Chapitre VII : La Somme théologique : Dieu.

---

premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils* (ch. 1-8); et de la première question de la *Somme théologique*. Il correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui l'Apologétique ou, mieux, la Propédeutique. — Ici encore les publications sont sans nombre.

1. Les chapitres VII, VIII, IX ne sont que le résumé fidèle et suivi des trois parties de la *Somme théologique*. Ceux qui auront le texte sous la main se retrouveront à chaque pas en suivant l'ordre même des questions. — Les éditions du texte de la *Somme théologique* sont très nombreuses et très diverses. Il sera facile de se le procurer, soit d'occasion, soit en s'adressant aux grands libraires. Une édition ma-

---

nuelle, commode, se trouve chez *Marietti*, à Turin. — Les deux traductions françaises de Drioux et de Lachat ne se trouvent plus que d'occasion. — Notre *Commentaire français* est en cours de publication. — Dans notre volume, accessible à tous, de la *Somme théologique en forme de Catéchisme*, on trouvera, après chaque réponse, le détail des références (question et article), qu'il eût été inutile et encombrant de marquer ici dans l'*Initiation*. Pour tout ce qui regarde ces trois chapitres VII, VIII, IX, le *Catéchisme* et l'*Initiation* se complètent : l'un, donnant l'exposé plus détaillé ; l'autre, appuyant sur les lignes essentielles et sur les points sommets qui dominent toute la doctrine.

1. Les Commentaires de saint Thomas sur l'Écriture-Sainte, pris dans leur ensemble, ne se trouvent que dans les éditions complètes des Œuvres du Saint Docteur. — Il a paru des éditions spéciales des Commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur saint Paul; et aussi la *Chaîne d'or*. On les trouve chez *Marietti*, à Turin. — Une traduction de la *Chaîne d'or* existait chez *Vivès*. On peut l'avoir d'occasion, en s'adressant aux divers libraires.

---

1. Pour ce chapitre, se reporter aux auteurs eux-mêmes, dont les ouvrages sont plus facilement à la portée du public ; ou aussi aux divers travaux sur l'histoire de la philosophie moderne.

2. Cf. l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf, que nous avons déjà citée. — Nous recommandons, à un titre tout spécial, l'excellent travail que vient de publier M. l'abbé Mahieu, sur *François Suarez*, chez Desclée. Il serait difficile de trouver un plus beau modèle de monographie historique et doctrinale.

---

1. Les grands thomistes d'école cités dans ce chapitre, dont les œuvres réunies forment de vraies bibliothèques, ne se rencontrent guère que dans les milieux spéciaux où l'on s'occupe d'études théologiques. — Il faudrait s'adresser aux bibliothèques des Séminaires, des Universités catholiques, ou encore aux bibliothèques municipales des grandes villes qui ont hérité des fonds d'anciens couvents

d'avant la grande Révolution. — Pour les œuvres des thomistes dans le sens plus étendu et non moins vrai de ce beau nom, elles sont ou peuvent être facilement à la portée de tous, même dans le grand public. — Pour plus de détails bibliographiques, se procurer le dernier *Catalogue* publié par la librairie de la *Revue des Jeunes.* — Comme complément et *confirmatur* du dernier paragraphe relatif aux *conquêtes du thomisme*, nous citerons le fait que signale, dans son numéro du 15 novembre 1921, la Revue italienne *Memorie Domenicane*, sous ce titre : *La Somme de saint Thomas à l'Université de Londres.* « L'Université de Londres, purement laïque, a institué un cycle de leçons sur la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Le cours complet consistera en 25 leçons qui seront faites par le Dr P. Vincent Mac Nabb, de l'Ordre de Saint-Dominique, récemment nommé Provincial d'Angleterre. Le cours sera suivi d'un examen, et les candidats qui auront subi cet examen avec succès, recevront de l'Université protestante un diplôme avec le sceau de l'Université, constatant que le candidat a une connaissance suffisante de la *Somme.* Le document et les procès-verbaux se rapportant à cet examen seront signés des religieux dominicains tout ensemble avec les autorités universitaires ».

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 4099



Le Livre d'Or de la doctrine, qu'il faut lire, garder, étudier, répandre.

LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

EN FORME DE

CATÉCHISME

POUR TOUS LES FIDÈLES

Nouvelle édition (14e mille). — 1 vol. in-12 de XXVIII-576 p.
Prix : **10** francs. — *Franco* poste : **10** fr. **90**.

Ouvrage honoré d'un Bref de Sa Sainteté le Pape Benoît XV.

Le titre de ce volume et le nom de son auteur suffisent pour en faire connaître la nature, l'excellence et l'opportunité.

Il s'agit d'un livre de doctrine. On y trouve l'enseignement de l'Eglise catholique, tel que l'a donné le plus autorisé de ses Docteurs, celui dont elle veut que la pensée règne en souveraine dans ses écoles de philosophie et de théologie. L'enseignement du Docteur Angélique est exposé ici dans la suite lumineuse de son plus pur chef-d'œuvre, qui est la *Somme théologique*. L'auteur de cet exposé vit, depuis 20 et 30 ans, dans l'étude ou dans l'enseignement de ce chef-d'œuvre. Il en connaît à fond tous les secrets. Quatorze volumes grand in-8° ont déjà paru du *Commentaire*

français littéral, entrepris par lui pour mettre la *Somme* de saint Thomas à la portée d'un public d'élite. Le présent volume n'est que le résumé de ces quatorze volumes parus ou des six autres volumes à paraître. Il est destiné à mettre à la portée de tous la moelle doctrinale, en ce qu'elle a de plus subtantiel, de la *Somme théologique*. Désormais, grâce à ce travail, il n'est pas une intelligence, dans l'Église catholique et même au dehors, qui ne puisse s'initier excellemment à ce qui était jusqu'ici le seul apanage de rares privilégiés dans les Séminaires ou dans les Universités.

La forme dialoguée et catéchistique adoptée par l'auteur achève de rendre accessible à tous ce haut enseignement lumineux. Il ne sera pas une famille chrétienne qui ne veuille avoir ce volume. Nos pensionnats et nos collèges le prendront pour complément et couronnement de leur instruction religieuse. Les membres du clergé y trouveront sous forme abrégée et rapide le thème le plus riche et le mieux ordonné pour servir à leurs propres méditations et à l'instruction suivie des âmes religieuses ou des fidèles qui leur sont confiés. Jusque dans les Séminaires, ce volume pourra être pris comme base d'un enseignement doctrinal en parfaite harmonie avec les prescriptions du Saint-Siège recommandant l'étude de la *Somme théologique*. Pour ceux du dehors, il sera le miroir le plus fidèle de la grande pensée de l'Église catholique ignorée ou méconnue d'un si grand nombre. Toutes les intelligences, sans distinction, qui ont soif de lumière, viendront puiser à cette source si pure et si vivifiante. Rien ne pouvait être plus opportun que la publication de ce travail, au moment où, dans tout l'univers, les esprits ont tant besoin de se ressaisir et de retrouver Dieu dans l'absolue intégrité de sa vérité.

Ce volume est honoré d'un Bref de Sa Sainteté Benoît XV; nous en donnons ci-après le texte.

BREF DE SA SAINTETÉ LE PAPE BENOIT XV

DILECTO FILIO THOMAE PÈGUES

EX ORD. PRAED.

DOCTORI DECURIALI DISCIPLINAE THOMISTICAE

IN URBIS COLLEGIO ANGELICO

Dilecte Fili,

salutem et apostolicam benedictionem.

Praeclara de Thoma Aquinate praeconia Apostolicae Sedis iam neminem catholicum dubitare sinunt quin ideo ille sit excitatus divinitus, ut haberet Ecclesia quem doctrinae magistrum maxime in omne tempus sequeretur. Consonum autem videbatur singularem viri sapientiam non modo sacri Cleri hominibus, verum omnibus quicumque religionis altius studia colerent, atque ipsi multitudini directo patere : natura enim fit ut quo propius ad lumen accesserit, eo quis uberius collustretur. Vehementer igitur es tu quidem laudandus qui, cum, opus Angelici Doctoris potissimum, Summam Theologicam litteralibus commentariis gallice interpretari instituisses — remque e sententia succedere volumina ostendunt adhuc edita — eamdem in modum catechismi explicatam nuper evulgasti. Ita huius tanti ingenii divitias non minus apte ad rudiorum usum accommodasti quam ad doctiorum, omnia breviter strictimque, eadem prespicuitate ordinis, tradendo, quae is copiosius exposuerat. Equidem tibi gratulamur isto diuturni laboris studiique fructu, in quo licet magnam tuam disciplinae Thomisticae cognitionem ac scientiam agnoscere : optamusque id quod, pro tuo Ecclesiae sanctae amore, habes propositum, ut ad christianam doctrinam penitus percipiendam prosit quamplurimis. Atque auspicem divinorum munerum et praecipuae benevolentiae Nostrae testem, apostolicam benedictionem tibi, dilecte fili, tuisque discipulis amantissime impertimus.

Datum Romae apud sanctum Petrum, die v mensis februarii MCMXIX, Pontificatus Nostri anni quinto.

BENEDICTUS P. P. XV.

AU CHER FILS THOMAS PÈGUES

DE L'ORDRE DES PRÊCHEURS

PROFESSEUR UNIVERSITAIRE DE SAINT THOMAS

AU COLLÈGE ANGÉLIQUE DE LA-VILLE

Cher Fils,

salut et bénédiction apostolique.

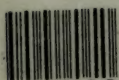
Les éloges, d'éclat exceptionnel, que le Siège Apostolique a faits de Thomas d'Aquin, ne permettent plus à aucun catholique de douter que ce Docteur n'ait été, dans ce but, suscité par Dieu, afin que l'Eglise eût un maître de la doctrine, qu'elle suivrait par excellence en tout temps. D'autre part, il semblait convenable que la sagesse unique de ce Docteur fût directement ouverte, non pas seulement aux hommes du Clergé, mais encore à tous ceux, quels qu'ils soient, qui cultiveraient à un degré plus élevé les études religieuses, et jusqu'à la multitude elle-même : la nature veut, en effet, que plus on approche de la lumière, plus on s'en trouve abondamment éclairé. Vous êtes donc grandement à louer, vous, qui, ayant entrepris d'expliquer par un commentaire littéral en français l'œuvre principale du Docteur Angélique, la *Somme Théologique* — et les volumes déjà parus montrent que votre projet se réalise avec succès — avez récemment publié la même *Somme* rendue en forme de catéchisme. Par là, vous n'avez pas d'une façon moins apte approprié les richesses de ce grand génie à l'usage des moins instruits, qu'à celui des plus doctes, donnant, sous une forme brève et succincte, dans le même ordre lumineux, tout ce que lui-même avait exposé d'une façon plus copieuse. Et assurément Nous vous félicitons de ce fruit d'un travail et d'une étude prolongés, dans lequel il est permis de reconnaître votre grande connaissance et votre grande science de la doctrine Thomiste ; et Nous souhaitons, ce qui est le vœu que vous inspire votre amour de la sainte Eglise, que ce travail serve au plus grand nombre possible pour connaître à fond la doctrine chrétienne. Comme gage des faveurs divines et comme témoignage de Notre bienveillance très spéciale, Nous vous accordons très affectueusement, à vous, cher fils, et à vos disciples, la bénédiction apostolique.

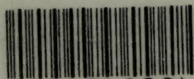
Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 5 février 1919, de Notre Pontificat, la cinquième année.

BENOIT XV, Pape.

Sa Sainteté le Pape Benoit XV avait déjà exprimé le désir qu'en effet le *Catéchisme de la Somme* soit traduit dans les autres langues. Plusieurs de ces traductions sont déjà prêtes, en Italie, en Espagne, en Angleterre, en Pologne ; et les autres se continuent. Ainsi va se réaliser de plus en plus la diffusion de ce *Livre d'Or*, comme l'a appelé la *Vie Canadienne* de Québec, diffusion si rapide qu'au témoignage de l'*Ami du clergé*, elle a pu être comparée à une *traînée de poudre*.

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 4099


a39003


0071540806